

1



FILOZOFSKO

OSMIŠLJENJE POVIJESTI

MIRKO VALIDŽIĆ

MIRKO VALIDŽIĆ

FILOZOFSKO OSMIŠLJENJE POVIJESTI

I

AUGUSTIN i HEGEL

ZAGREB 1983

Tehničko rješenje korica
Ante Starčević
akademski kipar i grafičar
Zagreb

Izdavač: autor — Mirko Validžić
Zagreb, Vramčeva 12
Tiskara »Plamen« — Slavonski Brod

FILOZOFIJA POVIJESTI

Poznavaocima cjelokupne filozofske problematike, koja je mnogovrsna i univerzalna, uvijek je bilo jasno da domeni radikalnoga misaonog kritičkog procesa, koji svestrano i znalački istražuje i promatra sve manifestacije životnih fenomena, pripadaju i problemi filozofije povijesti. Zato nas nimalo ne čudi da je ova problematika uvijek bila prisutna u povijesti očitovanja ljudske filozofske misli, jer bi u protivnom slučaju nedostajao jedan ozbiljan element, koji je nezamjenljiv kad se promatra sva filozofska problematika u svojoj cjelokupnoj sveobuhvatnosti. Time nije rečeno i ne smije se tvrditi da su problemi filozofije povijesti bili uvijek i formalno postavljeni i znalački razrađeni od prvih filozofskih očitovanja čovjeka, koji je jedini bio i ostaje nosilac i kreator filozofskih istraživanja i ostvarenja. I na ovom području imamo logičan uspon.

Ne smije se previdjeti da i u razvoju ove problematike dolaze do izražaja specifični pogledi i načini tretiranja konkretnih životvornih pitanja. Ali sve u svemu ipak je najvažnije to da je i na ovom filozofskom području čovjek afirmirao sebe, i to ne samo u svom jednostranom izražaju nego i u iskonskim misaonim očitovanjima koja se dosljedno pojavljuju iz njegove razumske praktične prirode, a to će reći, njegove filozofske neugasivosti.

Kad već postavljamo probleme filozofije povijesti kao takve, onda nam se logično nameću u preliminarna razmatranja neka vrlo važna pitanja, bez kojih je teško pristupiti raščlanjivanju ove kompleksne, delikatne i zanimljive problematike. Ponajprije nas zanima pripada li konkretna problematika isključivo domeni filozofije ili je to samo dio povijesti sa specijalnim promatranjima događaja i njihove povezanosti, ili sva ova interesantna i od života neodjeljiva pitanja pripadaju i području povjesti i domeni filozofije. Ako se pokaže da je uistinu tako, onda nas zanima koja je veza filozofije i povijesti i na koji se način uzimaju u promatranje sva ta mnogovrsna pitanja.

Mi ne možemo i ne smijemo unaprijed sugerirati rješenja i samovoljne solucije, ali možemo i moramo odmah ustanoviti, da konkretna pitanja nisu tako teška i kompleksna da se ne bi moglo naći zadovoljavajuće i meritorno pronalaženje putova koji dovode do zdravih i odgovarajućih spoznaja svih postavljenih pitanja. S druge strane, svako ležerno prilaženje postavljenoj problematici prijeti ozbiljnom opasnošću da nam onemogući istinit uvid u zanimljivu stranicu našeg života, u njegova specifična očitovanja i zakonitosti.

Da bismo mogli zaći pronicljivim pogledom u probleme filozofije povijesti, trebali bismo imati jasne i nedvosmislene definicije o filozofiji, s jedne, i o povijesti, s druge strane. Ovdje se ne misli na knjiške i školske definicije, nego na realne, misaono zrele i sadržajne definicije, u kojima bismo mogli dobiti zaokružen pogled na samu filozofiju i povijest, kako ne bismo tapkali u nekom nesigurnom polumraku, što je skopčano sa strahom i zebnjom, da ne postanemo žrtva zablude, a sve to, konačno, smeta željenom jasnom uočavanju postavljenih problema.

Bez ikakva okolišanja moramo priznati da nam poklonjeni amanet filozofije i povijesti, koji je star milenijima i milenijima, nije olakšao put niti pružio iscrpne ili prodorne definicije. Moramo pokušati pronalaženje što prikladnijih putova približavanja istini.

Ako posegnemo za baštinom filozofije starih istočnih naroda, navlastito azijskih, i pitamo ih što je filozofija, mi ćemo čuti brojne odgovore koji u svojim mističkim i ekstatičkim izražajima sadrže stanovitu jezgru, ali ta jezgra toliko je ovijena specifičnim oblakom da nam ne dopušta blisko privirivanje. Grčki prodorni duh nastojao je da filozofiju okruni sveobuhvatnim totalitetom istine, koji se odnosi na sva pitanja svijeta, života i čovjeka. Ljubav prema mudrosti,[1] u kojoj će čovjek kao nosilac razumske moći pronaći odgovor na sve što ga zanima, taj eros sofiae uvlači nas u bogato carstvo istine koja je jedina u mogućnosti čovjeka zadovoljiti.

Kasniji napori filozofskih škola i njenih pretstavnika išli su za tim da se ova ljubav prema mudrosti, istini što bolje kristalizira i na taj način filozofiji odredi svestrani i misaono-sadržajno neomeđeni zahvat u sve ono što je nerazdvojno povezano sa svijetom, životom i čovjekom. Nakon raznolikih nesigurnih pokušaja i pretjerivanja, zabluda i neuspjeha, ipak se konačno ustalilo uvjerenje, i to bez težnje hipostaziranja filozofije, što je možda nekada u većoj ili manjoj mjeri trenutačno i došlo do izražaja, da je filozofska problematika kategzohen problematika čovjeka, obuhvaćena u kompletnom totalitetu, zahvaćena na samom izvoru ljudskoga zdravog kreativnog razuma i dovedena do svojih najviših uspona. Bez filozofije sva problematika svijeta, života i čovjeka ostala bi bez sadržajnog principa pronalaženja nepatvorene istine, bez koje nema pravih ni konačnih rješenja.

Iz ovog letimičnog zalaženja u bogati svijet filozofije logično proizlazi da problemi povijesti i te kako mogu i moraju biti obuhvaćeni u njeno bogato i neiscrpno područje. Može se odmah nadodati da bi povijest sa svojim sadržajem ostala inertna u smislu shvaćanja svoje osnovne problematike, kad bismo je rasjekli na

1 Usporedi Mirko Validžić: Grčko-rimske koncepcije — Mudraca u knjizi »Duh - Misao - Svijet«, str. 67-69, Zagreb, 1969.

događaje, a odbili pronalaženje njenih osnovnih sadržajnih vrednota koje u filozofskim spoznajama dobivaju svoje pravo iskonsko značenje. Zato filozofija povijesti ima bogat, sadržajan i odgovoran zadatak.

Odmah nakon ovih početnih refleksija zanima nas kako povjesničari odgovaraju na pitanje: Što je povijest?

Na prvi mah dobiva se dojam da ovaj odgovor nije toliko težak kao prethodni koji uvijek ostaje nedovršen, makar ga mi nastojali izvoditi što dalje i što potpunije. I kod odgovora na pitanje što je povijest treba imati na umu različite divergencije u gledanjima i obuhvaćanju samog problema. Nas u konkretnom slučaju te razlike u gledanjima i eksplanacijama posebno ne zanimaju.

Franz Sawicki u svojoj »Filozofiji povijesti« određujući pojam povijesti kaže: »Riječ 'povijest' označava s jedne strane objektivni događaj, a s druge strane istraživanje i prikazivanje događaja (povijest kao znanost, povijest kao nauka, historija)«.[2]

Ovoj sadržajnoj oznaci povijesti mogli bismo nadodati dosta iscrpnu eksplanaciju koju je dao Ferdo Šišić odmah na početku Uvoda u svoje značajno djelo »Pregled povijesti Hrvatskoga Naroda«. Započinjući govor o povijesti uopće Šišić piše: »P o v i j e s t j e z n a n o s t o d o g a đ a j i m a i p r o m j e n a m a m e đ u l j u d i m a. No ona se ne obazire na sve događaje i na sve promjene ljudske, već jedino na one, koji imadu historijsku važnost ili ih prate historijske posljedice. Historik dakle treba da iznosi samo ono, što je historijsko i što je historijskoga interesa. U takovom pak smislu historija se jamačno od tolikih znanosti, što ih je duh ljudski privrijedio kroz mnoge vijekove, najviše doima srca čovječjega. Razlog toj

2 Franz Sawicki: Geschichtsphilosophie, Kempten — München — Coblenz 1920, str. 1.

pojavi leži u tom, što se ona bavi onim predmetom, koji odista i može da bude čovjeku najmiliji, to jest čovjekom samim. To poglavito vrijedi onda, kad je govor o prošlosti pojedinih naroda, jer historija je tako reći ona neumrla duša u njihovu narodnom tijelu pa im čuva trajno ime još i tada, kad su fizički već izumrli. Stoga se od drevne davnine svi narodi toliko bave proučavanjem svoje prošlosti, a i vazda se našlo ljudi, koji su je bilježili baš s nakanom, da se potomstvu sačuva uspomena na dična djela djedova i pradjedova. Tako se zgodi, da se gotovo kod svih naroda veoma davno pojavilo pisanje povijesti: ona je ponos svega naroda, ponos seljaka i velikaša, pače u svako se doba poznavanje prošlosti tijesno vezalo uz pojam ozbiljnoga patriotizma. I odista, historija nas uči upoznavati velike političke istine, što vrijede za sve narode i za sva vremena. Naročito je u novije doba, više nego ikad prije, duh ljudski spoznao njezinu golemu vrijednost pa je stoga stavlja u prve redove u pitanju moderne obrazovanosti. Historija nam naime u prvom redu proširuje u velikoj mjeri duševni pogled, jer tek po njoj postaje jasna sama sadašnjost s mnoštvom njenih događaja i gomilom ideja, njenih raznovrsnih zahtjeva i brojnih potreba. Historija nam oštri smisao za golu realnost, obogaćuje nazore naše o životu, omogućuje nam točno poznavanje ljudi, pokazuje snagu ideja, kao i važnost krepkoga individua u cjelini bilo narodnoj bilo ljudskoj. Samo historija nam podaje razumijevanja za onu čudesnu cjelinu, što je nazivamo socijalnim organizmom. Ona nas uči, kako i u razvitku ovoga organizma svaki uzrok prate neumoljivom nuždom njegove posljedice, koje potom opet postaju novim uzrocima. Ona nam otkriva nerazrešivu svezu svemu kolikomu ljudskom djelovanju i radu pa tako oštri spoznaju odgovornosti, budi osjećaj pravičnosti i ulijeva poštovanje spram prava. Ona je dakle odista, kako reče Ciceron, »svje-

dokinja vremena, svjetlost istine, život uspomena, učiteljica života«.[3]

Povjesničari opravdano razlikuju *povijest u objektivnom i subjektivnom smislu.* Pod prvim pojmom zahvaćaju sveukupni razvoj svega onog, što egzistira. Tu je obuhvaćen čitav svemir sa svim svojim golemim dimenzijama, svaki organizam i sve njegove manifestacije. U subjektivnom smislu povijest se shvaća jednostavno kao odraz u našoj ljudskoj svijesti svega onog, što tvori sadržaj objektivnoga povijesnog razvoja.

Mogli bismo ići i dalje pa oba ova stajališta *promatrati u užem i širem smislu.* Tako bismo u širem smislu pod pojmom povijesti zahvatili objektivni razvoj postojećeg u neograničenoj širini, a također i odraz toga u našoj svijesti. Dok, naprotiv, promatranje povijesti u užem smislu odnosi se samo na objektivni razvoj ljudskog društva i svih njegovih fenomena te u skladu s tim i na subjektivni odraz u našoj svijesti tog objektivnog razvoja društva.[4]

Iz svega ovoga dolazi do izražaja očigledna istina da je povijest — gledali je mi bilo s kojeg stajališta — nerazdvojno povezana s kozmosom, s čovjekom, s čovječjom sviješću, sa životom, sa svim organizmima — individuima, s ljudskim društvom i njegovim manifestacijama. Zar nas sve to ne uvodi u jedan određeni sadržaj, koji je zajednički i povijesti i filozofiji, iako ne s identičnih stajališta? To bismo mogli konkretnije precizirati tvrdnjom da se i filozofija i povijest bave istim materijalnim predmetom, ali samo u tom smislu da povijest uzimlje u razmatranje događaje i ljudske promjene od historijskog značenja, istražuje ih, tumači, pokazuje na posljedice i iz svega izvodi zaključke i sudove, dok filozofija iznad tog po-

3 Ferdo Šišić: Pregled povijesti Hrvatskoga Naroda od najstarijih dana do godine 1873, Zagreb, 1916, str. 1-2, izd. Matice Hrvatske.
4 Usp. Enciklopedija Leksikografskog zavoda, sv. 3, str. 407, riječ 'Historija', Zagreb, 1958.

vijesno razrađenoga bogatog materijala nastoji pronaći uzroke, temeljne zakone povijesnog nastanka i razvoja, spoznati totalitet zbivanja, svemu označiti pravo mjesto, dati sadržajnu misaonu jezgru svemu što pripada domeni povijesti. Zato nas i ne čudi da su u prošlosti neki pokušali označiti filozofiju povijesti kao *metafizičku povijest.* U tom poimanju bi dosljedno filozofija povijesti bila *znanost o faktorima* (tj. uzrocima), *zakonima i smislu* (cilju) *povijesti.*[5]

Gledanje povijesti kroz prizmu životvorne filozofske misli daje povijesti neko iskonsko oživljenje, povezujući sve u jedan misaono prodorni pogled, u kojem nema izoliranosti i cijepanja. Tu se približuje prošlost i sadašnjost, unosi osnovni zakon razvitka u formi specifičnih gledanja neprekinute izravne linije, koji ni u kojem slučaju ne znači povlačenje u beživotni krug, nego u jednu dinamičnu životnu harmoniju, u kojoj je neprestano opticaj života i razvoj. Zato nimalo ne iznenađuje tvrdnja poznatoga renomiranog njemačkog povjesničara Rankea koji je naglasio da se povijest ne može studirati bez impulsa sadašnjosti, tj. vremena u kojem živimo.[6]

Nakon svih ovih uvodnih refleksija mogli bismo donekle doći do uočavanja »veze« između filozofije i povijesti. Ta »veza« nije nipošto takva karaktera da bi u svakom slučaju bio nerazdvojni reciprocitet između jednog i drugog područja, tj. da se ne bi moglo ili smjelo raspravljati o povijesti, a da ne zahvatimo i probleme filozofije povijesti, ili obrnuto. U tom se smislu ne smiju razumjeti njihova »veza«, iako bi za svako solidno povijesno tretiranje bilo od velikog značenja posizanje za problematikom filozofije povijesti kako bi na taj način istinska povijest postala što sadržajnija, smislenija i životnija.

5 Sawicki, nav. dj., str. 3.
6 Usp. Lexikon der Weltgeschichte, str. 5, Frankfurt / Main — Wien, 1955.

Nedvojbeno je iz već rečenoga da se i filozofija i povijest susreću na mnogim zajedničkim predmetima. Već sama ta činjenica upućuje, da svoje »obveze« usmjere u zajedničkom pravcu, iako sa specifičnih stajališta i pozicija gledanja. Uzajamne »usluge« bit će obostrano korisne. Shvatljivo je na prvi mah da se ne mogu i ne smiju držati izolirano i statički.

Filozofija u svom svojstvenom sveobuhvatnom gledanju na sve probleme kozmosa u makro i mikrodimenzijama, ako želi ostati na superiornom određenju, posebno u raščlanjivanju nosioca kozmološke problematike, tj. čovjeka, u istraživanju njegove spoznaje, odnosa prema objektu, bitku itd., u otkrivanju njegove uloge kao aktivnoga radnog individuuma stvaraoca u ljudskoj zajednici, sve to — kao i nebrojeno drugih povezanih pitanja — vode nas bezuvjetno na poprište povijesnog zbivanja. Izići iz tog kruga nemoguće je, dok smo ono što jesmo. Ujedno bilo bi krajnje sudbonosno za filozofiju isključiti iz njenoga misaonog univerzuma bilo koje područje ljudskog zbivanja, jer bi time najozbiljnije uzdrmali njezin neograničeni vidokrug.

S druge strane izlolirati povijesna istraživanja na samo nizanje fakata u nekoj »serijskoj« skali, znači oduzeti povijesti nutarnju autohtonu srž i život. Zato je od presudnog značenja, da se u povijest unese živost upravo s pozicija filozofske problematike. Tada će povijest postati živi faktor u našoj daljnjoj egzistenciji.

Sva ova opsežna problematika možda i nije toliko razrađena koliko bi s pravom zasluživala. Ali da se ne bismo prenaglili u sudu, treba odmah upozoriti da postoji dosta izdanja u svjetskog filozofskoj literaturi koja specijalno tretiraju pitanja filozofije povijesti. Sawicki u nav. dj., str. 56 — 57, navodi mnogobrojna tiskana djela na njemačkom jeziku do g. 1920. Možda je u prošlosti bilo više zanimanja za ove probleme nego danas? Sud o tome prepustit ćemo istraživačima. Može biti, da je upravo to razlog što se ponekad pomišlja da je filozofija povijesti prilično nepoznata filozofska disciplina i da se to zapravo i ne ubraja u filozofsku problematiku.

Bilo kako mu drago, ipak je tretiranje ovih problema uvijek poželjno, potrebno i korisno, koliko za samu filozofiju, toliko za povijest i uopće ljudsku kulturu. Svaki, dakle, rad u tom smjeru, pa makar i pionirski, bio je vrijedan dopranos općoj kulturnoj baštini čovječanstva!

FILOZOFIJA POVIJESTI DO A. AUGUSTINA

Već je u uvodnim refleksijama napomenuto da bi u orijentalnoj filozofskoj baštini — bar prema dosadanjim izučavanjima i rezultatima — bilo uzaludno tražiti sigurne prve klice filozofije povijesti, iako je orijentalna filozofska misao bila bogata svojim mnogostrukim sadržajem. Možda izdašnija proučavanja pruže kakav realan dokaz i u ovom pravcu?

Prve tragove iz područja ove problematike susrećemo u grčkoj filozofiji. Grčki je prodorni misaoni duh još od prvih početaka pokazao zanimanje na svim područjima filozofske problematike.[7] Time nije rečeno da je problem filozofije povijesti postavljen i u preciznom formalnom smislu. Ipak promatranje povijesti u specifičnoj prizmi filozofske spoznaje uvodi nas neosjetno, ali sigurno u određene probleme i gledanja.

Početni pogled Grka na povijest mogli bismo označiti *teorijom konstantnosti i predodžbom kružnog puta* u povijesnom odvijanju. Prema teoriji konstantnosti povijest se zamišlja u trajnom dizanju i spuštanju, ali bez nekog osobitog razdaljivanja među tim krajnjim točkama. Kružna putanja povijesnog procesa uvodi nas u istinsko prodorno uočavanje povijesnih zbivanja koja se neprestano nižu u jednom neprekinutom krugu i tvore sukcesivni lanac, ali ne u smislu trajnog udaljavanja, nego naprotiv neprekidnog kruženja. Ova ideja dobila je naročiti izraz u Heraklitovoj koncepciji dijalektike i logosa.

Grci su u promatranju historijskih činjenica već u osvit svoje filozofije uočili *kauzalni princip*, ali ga nisu uvijek rješavali s pozicija čistoga neovisnog razumskog raščlanjivanja. Uzroci događaja i zbivanja ne izvlače se uvijek iz samih njih, nego se promatraju s jedne specijalne točke gledanja, a ta je *teocentrička.* Time nije rečeno da je takvo gledanje bilo jednako u Homera, antičkih dramatičara i Herodota, s jedne, ili u Heraklita i Anaksagore, s druge strane, gdje je *logos i nus* zahvaćen u čistom razumskom poimanju božanstva kao principa svega zbivanja.

Grci su također vrlo rano naglasili i ulogu *čovjeka* u povijesnom razvitku. Već Tukidid, Sofoklo, Polibije naglašuju ovu misao, a kod Rimljana preuzima je Tacit. Kod Herodota, a naročito Aristotela, susrećemo dopunu ove misli u zapažanju da i priroda utječe na čovjeka. Iz tog je utjecaja Aristotel izvodio specijalne karakteristike naroda, što je Strabon odlučno osporavao.

Uza sva ova nastojanja da se koliko-toliko uđe u problematiku filozofske spoznaje povijesti, ipak se u Grka ne može nipošto govoriti o nekom sistemu koji bi ne samo sustavno nego i uistinu misaono ušao u ova pitanja. Pogled antike na čovjeka nije bio toliko sazreo da bi se svaki individuum, kao jedan od osnovnih faktora povijesti, svaki pojedinac čovjek mogao ravnopravno staviti u opći pojam čovještva kao takvog. Tek na izlazu iz antike stoici će poći korak naprijed i doći do ideje o jednovrsnosti ljudskog roda, što je potpomoglo i rimsko carstvo tog vremena ruševći nacionalne granice.

Stoički *logoi spermatikoi*, obdareni po osnovnom određenju genetičnošću i dinamičnošću, postaju no-

7 O problemima grčke filozofije v. Branko Bošnjak: Grčka filozofija, Zagreb, 1957., izd. Matice Hrvatske, I. sv. Filozofske Hrestomatije.

sioci novog u gledanju na filozofiju povijesti. Oni životu daju polet i razvoj. Stoga i filozofija povijesti treba da pokaže kako su upravo te razumske klice, ti logoi na čitavom našem planetu u mogućnosti proizvesti osebujnu kulturu, koja će logičnom evolucijom prerasti u jednu zajedničku, univerzalnu čovječansku baštinu.

Kad je već govor o antici i kako se naša rasprava usmjeruje bar donekle prema A. Augustinu, ne kao izuzetnom misliocu s područja filozofije povijesti, nego kao o jednom vrlo zapaženom predstavniku jedne posebne koncepcije filozofije povijesti, to se logično moramo zaustaviti i na Starom Zavjetu i na počecima kršćanskog shvaćanja filozofije povijesti, što je bezuvjetno potrebno ako želimo shvatiti Augustina što ispravnije i što temeljitije.

Na prvi pogled uočljive su razlike između poimanja antike i starozavjetnog gledanja na postavljene probleme. Starozavjetna religija je objavljena vjera. Monoteizam je bit te religije. Ćudoredni je karakter izrazit. Povijest se ne zamišlja kao neprekidni kružni tok, nego kao *jednokratni proces*, koji ima svoj cilj od vječnog značenja i trajanja. U tom jednokratnom procesu čovjek ima svoje određeno poslanje i mjesto. Ali čovjek se ne gleda samo kao izolirana jedinka. Jedinstvo ljudskog roda apsolutno je zajamčeno.

Istočni grijeh ljudskih praroditelja ili rečeno blažim riječnikom: kolektivni grijeh, krivnja čovječanstva, uz prethodni grijeh anđela, unosi u starozavjetnoj objavi novi element u historijski proces. Hod povijesti nije zaustavljen. Božja mudrost vodit će ljude određenom cilju preko ispunjenja mesijanskog obećanja. Konačni cilj biti će ostvaren.

Činjenica grijeha, prema starozavjetnoj objavi, ipak je unijela razjedinjenost u stvaralačko djelo i stvorila dva »carstva«, Božje i dijaboličko, nebesko i zemaljsko. Zemaljsko u smislu protivnosti nebeskom. U vremenskom, ovozemaljskom jednokrakom procesu

odvijanja povijesti ova dva »carstva« bit će neprestano u koliziji, ali dobro ostaje uvijek pobjednik, pa makar se nebrojeno puta činilo prividno sasvim drukčije

Nosilac mesijanskih obećanja bio je židovski narod. Premda se iz toga tijekom stoljeća kristalizirala ideja supremacije, ipak ta ideja nije toliko prerasla da bi drugim narodima nijekala osnovne ljudske vlastitosti. Ne samo to, nego je do jasnog izražaja došla i misao, da su i drugi narodi, pogani, pozvani da udioništvuju u nebeskom kraljevstvu. Tako, dakle, čitava se povijest shvaća kao jedno sveobuhvatno jedinstvo u kojem dolazi naročito do izražaja pojam razvoja, zakonitosti, pravednosti, kolektivnog duha, zdrave individualnosti i smislene određenosti.

Novi Zavjet nastavlja starozavjetnu ideju da je cilj povijesti Božje kraljevstvo u smislu ispunjenja mesijanskih obećanja. Evanđelja sadrže Kristove određene izjave u tom smislu.

U Kristu su ispunjena starozavjetna proročanstva. On je međašni kamen povijesti. S njime započinje novo carstvo ljubavi. Pravda je ustupila mjesto milosrđu. Povijest svijeta ide u susret posljednjem danu kad će dobro triumfirati nad zlom. Tada prestaje egzistirati zemaljsko carstvo, ostaje samo nebesko, i to u bezgraničnom trajanju.

Prema mišljenju Sawickoga[8], od naročitog je značenja apostol Pavao za shvaćanje i formiranje pojma o kršćanskoj koncepciji filozofije povijesti. On se u svojim govorima u Listri i na Areopagu u Ateni određeno i jasno izrazio. »Atenjani! ... — rekao je Pavao — Bog, stvoritelj svijeta i svega, što je u njemu, ... gospodar neba i zemlje, ... koji svima daje život, disanje i sve ostalo. On je izveo čitav ljudski rod od jednog čovjeka i nastanio ga po čitavoj površini zemlje, nakon što je odredio narodima vremenske i pro-

8 Sawicki, nav. dj., str. 17.

storne međe boravka, *s nakanom, da traže Boga*... Ali sada pustivši kraju vremena neznanja, Bog poručuje ljudima da se svi i svugdje obrate, jer je odredio dan kada će po pravdi suditi čitavome svijetu preko čovjeka kojega odredi za to i pruži jamstvo uskrisivši ga od mrtvih...«[9] Za posljednju rečenicu Sawicki veli doslovno: »Ova kratka, ali sadržajno teška skica jest prvi nacrt jedne kršćanske filozofije povijesti.«[10]

Da bismo zaokružili novozavjetno poimanje filozofije povijesti uz Pavlovo izrazito izjašnjenje, treba odmah nadodati i Ivanovu Apokalipsu gdje je obilatim zamahom ocrtana budućnost Božjeg kraljevstva u njegovu eshatološkom značenju i vječnom trajanju.

Oci kršćanske zajednice prvih stoljeća prihvatili su u cijelosti koncepcije starozavjetne i novozavjetne objave i obzirom na problematiku filozofije povijesti i pokušali još dalje proširiti i razraditi vidokruge ove problematike. Tako neki od njih (Justin, Klement Aleksandrijski i dr.) smatraju da je ne samo židovska povijest nego i povijest svih drugih naroda (poganskih!) bila priprava za *otkupljenje*, izvršenje mesijanskog obećanja. Irenej, Barnaba i ostali drže da je 6 x 1000 godina razmak do vječne subote, posljednjeg dana. Jeronim iz Dalmacije i Tertulijan posežu za starozavjetnom baštinom kod proroka Danijela ili vežu staru i novu objavu od sudaca i proroka s *otkupljenjem i oživotvorenjem spasenja u kršćanskoj crkvi* (Isus i Parakletos), da bi tako zaokružili ideju povijesti spasenja.

Prvi povjesničar kršćanske crkve, koji neposredno prethodi Augustinu, jest Euzebije Cezarejski (267 — 340). On u svojoj povijesti ne mimoilazi ni probleme filozofije povijesti. Time nije rečeno da ih tretira

9 Djela Apostolska, napisao evanđelist Luka, poglavlje 17, redak 22—31, citirano prema prijevodu dra Ljudevita Rupčić: Sveto Pismo, Novi Zavjet, str. 406—407., Sarajevo, 1961.

10 Sawicki, nav. dj. i str.

ex professo. Ali kroz njegovo djelo ova je problematika neprestano vidljivo prisutna. Njegova je osnovna misao pokazati kako je *kršćanska crkva oličenje nebeskog kraljevstva na ovoj zemlji* i kako se upravo preko ove zajednice bližimo sigurnoj vječnoj pobjedi dobra i trajnom blaženom miru.[11]

11 Sumarne, ali jasne podatke o razvoju povijesti filozofije od prvih početaka do Augustina crpio sam uglavnom iz nav. dj. F. Sawickog, str. 7—18. Još izdašniji uvid u neke od tretiranih problema može se naći kod — W. Cossmann: Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten, Giessen, 1915. — F. Hipler: Die christliche Geschichtsauffassung, Köln, 1884. — F. Nötscher: Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten, Münster, 1915.

AUGUSTINOVO DJELO: DE CIVITATE DEI

(Božja država)

(Prijevod latinskih citata v. u dodatku, 70 — 77)

Eminentno mjesto među kršćanskim ocima prvih stoljeća nesumnjivo zauzima Aurelius Augustinus (354 — 430) iz Tagaste u Numidiji. Bio je čovjek široke naobrazbe, dobro upućen u filozofiju, retoriku, gramatiku, dijalektiku, aritmetiku, geometriju, muziku, religijsku nauku donatistâ, manihejacâ i pelagijanacâ, a također i u sve grane kršćanske teologije, posebno egzegezu svetopisamskih tekstova i dogmatiku.

Augustin je u svom misaonom razvoju od 19. do 33. godine života prošao više etapa brodeći od Ciceronova »Hortenzija«, koji je u njemu pobudio želju za istinom, preko manihejstva i akademske skepse do približavanja kršćanstvu potaknut propovijedima milanskog biskupa Ambrozija i konačnog raščišćavanja pojmova o nedostatnosti manihejskog senzualizma i skepticizma, da se napokon preko spisa apostola Pavla sve više približi kršćanstvu i u potpunosti ga prihvati kao zreo čovjek i nakon teške nutarnje borbe sa samim sobom.

Augustin je plodan i raznovrstan pisac, iako ne isključivo teološki. Može se s pravom reći »da je napisao čitavu jednu biblioteku«[12]. A o njemu i o njegovim djelima, uistinu, napisane su biblioteke.[13]

Među obilnom Augustinovom pisanom baštinom nas zanima samo jedno njegovo djelo »De civitate Dei« i u njemu poglavito i prije svega ono što se odnosi na probleme filozofije povijesti.

»*De civitate Dei*« obujmom je dosta glomazno djelo,[14] podijeljeno, kako je to već bio običaj, na 22 knjige, a svaka knjiga na brojna poglavlja.

U jednom od djela osobnog karaktera, koje nosi naslov »*Retractationum libri II*«, koje je Augustin napisao nakon djela »De civitate Dei«[15] (oko 426 do 427), u poglavlju 43. iznosi koji mu je bio poticaj i motiv da napiše opsežan opus o Božjoj državi, kako ju je razdijelio i što u pojedinim poglavljima tretira. Dajmo riječ samom Augustinu: »Interea Roma Gothorum inruptione, agentium sub rege Alarico, atque impetu magnae cladis eversa est; cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus, in Christianam religionem referre

---

12 Enciklopedija Leksikografskog Zavoda, sv. I, str. 279-280, riječ Augustinus.

13 Opširan, iako enciklopedijski prikaz Augustina, s nabrajanjem svih njegovih djela, uz kratko tumačenje sve njegove filozofske i teološke nauke, te sumaran popis poglavite literature o Augustinu i njegovu djelu — v. u Hrvatska Enciklopedija, sv. I., str. 742-745, riječ Augustin, Zagreb 1941.

14 Kad bismo ga danas tiskali u uobičajenom formatu, bilo bi svakako preko 1000 str., makar i gustog tiska. Pod rukom mi je kritično izdanje u 2 sv., što ga je priredio B. Dombart i izdao »Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri MDCCCLXIII«. Kako naglašava u uvodu (str. V-VII) izdanje je učinjeno prema najstarijim i najboljim kodeksima, iako mu nisu bili dostupni pariški manuskripti što nimalo ne dovodi u vjerodostojnost ovo izdanje. Kritičke bilješke dodane su i jednom i drugom svesku odmah na početku prije samog Augustinova teksta.

15 Pisanje djela »De civitate Dei« rastegao je Augustin skoro 13 god. — V. Hrv. Enc., nav. sv., str. 742.

conantes solito acerbius et amarius Deum verum blasphemare coeperunt. Unde ego exardescens zelo domus Dei adversus eorum blasphemias vel errores libros de civitate Dei scribere institui. Quod opus per aliquot annos me tenuit, eo quod alia multa intercurrebant, quae differre non oporteret, et me prius ad solvendum occupabant. Hoc autem de civitate Dei grande opus tandem viginti duobus libris est terminatum. Quorum quinque primi eos refellunt, qui res humanas ita prosperari volunt, ut ad hoc multorum deorum cultum, quos pagani colere consueverunt, necessarium esse arbitrentur, et quia prohibetur, mala ista exoriri atque abundare contendunt. Sequentes autem quinque adversus eos loquuntur, qui fatentur haec mala nec defuisse umquam, nec defutura mortalibus, et ea nunc magna, nunc parva, locis, temporibus personisque variari; sed deorum multorum cultum, quo eis sacrificatur, propter vitam post mortem futuram esse utilem disputant. His ergo decem libris duae vanae opiniones Christianae religionis adversariae refelluntur.

Sed ne quisquam nos aliena tantum redarguisse, non autem nostra adseruisse reprehenderet, id agit pars altera operis huius, quae libris duodecim continetur. Quamquam, ubi opus est, et in prioribus decem quae nostra sunt asseramus, et in duodecim posterioribus redarguamus adversa. Duodecim ergo librorum sequentium primi quattuor continent exortum duarum, quarum est una Dei, altera huius mundi; secundi quattuor excursum earum sive procursum; tertii vero, qui et postremi, debitos fines. Ita omnes viginti et duo libri, cum sint de utraque civitate conscripti, titulum tamen a meliore acceperunt, ut de civitate Dei potius vocarentur«.[16]

16 Ovaj citat naveden je prema citiranom izdanju »De civitate Dei« (bilješka 14), jer ga je priređivač stavio u I. sv. pred sami tekst prve knjige »De Civitate Dei«, str. 1-2. — Sve Augustione citate navodim u originalu, jer ne samo što ih je teško prevesti, već da bi se osjetio original, a razumjeti ih nije uopće poteškoća, ako se imalo izdašnije tko razumije u latinski jezik.

Augustin, dakle, sam očituje da mu je pobudu za pisanje opsežnog djela »De civitate Dei« dala provala Gota u Rim pod kraljem Alarikom, koji su ognjem i mačem uništili drvenu prijestolnicu nekad slavnoga carstva. Kako su se pogani počeli koristiti tim slučajem za blasfemije na kršćanskog Boga i prebacivanje krivnje na kršćane, to Augustin odlučuje napisati spis »De civitate Dei«.

U prvih pet knjiga, veli pisac, sadržano je pobijanje poganskih tvrdnja da je za vremenitu blagodat i izuzetost od zala potrebno štovati krive poganske bogove. Slijedećih pet knjiga (VI — X) pobija poganske tvrdnje da je uvijek bilo zala i da će ih uvijek biti uz male razlike prema mjestu, vremenu i osobama. Zatim naročito tu Augustin pobija nauku onih koji tvrde da je štovanje lažnih božanstava korisno za budući život iza smrti. To bi, eto, bio apologetski dio Augustinova djela u kojem se pobijaju dva mišljenja protivna kršćanskoj nauci.

Iako je, napominje Augustin, i u prvih deset knjiga ne samo pobijao krivu nauku nego tu i tamo izlagao i kršćansku, ipak je isključivo svojoj stvari posvetio drugih dvanaest knjiga (XI — XXII). Od tih prve četiri knjige (XI — XIV) govore o postanku dviju država: Božje i ovog svijeta. Druge četiri (XV — XVIII) tretiraju razvitak civitatum duarum u autohtonim izražajima. Posljednja poglavlja (XIX — XXII) obuhvaćaju nebesku pobjedničku »Državu«.

Prelazeći na isključivo Augustinovo područje odmah nam se postavlja osnovno pitanje: Kakva je u njega uopće koncepcija civitatis — države, bez obzira na neko određeno specificiranje? U 15. knj., gl. 8, raspravljajući o formiranju judejske države, Augustin među ostalim veli: »... civitas... nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata...«[17]

17 Sv. II., str. 63.

Iz ove indirektne definicije jasna je Augustinova misao. Čovjek je osnovni faktor civitatis. Bez njega se ne može uopće postavljati pitanje o pojmu ili prektičnom formiranju alicuius civitatis. Čovjek kao individuum jest faktor države, ali ne u izoliranom individualitetu. Da bi se formirala civitas, treba ujediniti toliko individuuma, toliko ljudi da se može uistinu govoriti o jednom određenom mnoštvu — hominum multitudo — bez čega ne može biti civitas.

Za kompletan pojam civitatis nije dostatno ni hominum multitudo (mnoštvo ljudi). Još se traži jedan važan element, i to nutarnji, životvorni. Augustin ga je označio kad je ovo mnoštvo ljudi povezao »aliquo societatis vinculo« — društvenim vezom. Ni množina ljudi ne može formirati jednu ljudsku, širu zajednicu, koju nazivamo pojmom civitatis, ako ona nije u sebi povezana vezom društvenosti, koji izražava i jest nutarnja srž, duh prave, istinske civitatis.

Drugo pitanje, koje nas neposredno zanima, jest kolikovrsna je u Augustina civitas, zašto je dijeli na nebesku, Božju i zemaljsku, i zašto stavlja takvu podjelu. Ili, još jasnije rečeno, koji je svemu tomu kriterij?

I letimičan čitatelj djela »De civitate Dei« zapaža na prvi mah da je određena Augustinova podjela na dvije države, zemaljsku i nebesku.

Već u polemičkom dijelu (knj. I — X) pisac naglašava aeternam civitatem (vječnu državu) i njezine stanovnike koji će primiti nagradu za sve podneseno na ovom svijetu zbog svjedočanstva Bogu i njegovoj istini. Augustin piše: »Illa civitas sempiterna est; ibi nullus oritur, quia nullus moritur; ibi est vera et plena felicitas, non dea, sed donum Dei; inde fidei pignus accepimus, quamdiu peregrinantes eius pulchritudini suspiramus; ibi non oritur sol super bonos et malos, sed sol iustitiae solos protegit bonos; ibi non erit magna industria ditare publicum aerarium privatis rebus angustis, ubi thesaurus communis est veritatis«.[18]

Zaokruženu sliku civitatis Dei Augustin je pjesnički opisao u prvom poglavlju 11. knj., kad je napisao: »Civitatem Dei dicimus, cuius ea scriptura testis est, quae non fortuitis motibus animorum, sed plane summae dispositione providentiae super omnes omnium gentium litteras omnia sibi genera ingeniorum humanorum divina excellens auctoritate subiecit. Ibi quippe scriptum est: Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei; et in alio psalmo legitur: Magnus Dominus et laudabilis nimis in civitate Dei nostri, in monte sancto eius, dilatans exultationes universae terrae; et paulo post in eodem psalmo: Sicut audivimus, ita et vidimus, in civitate domini virtutum, in civitate Dei nostri; Deus fundavit eam in aeternum; item in alio: Fluminis impetus laetificat civitatem Dei, sanctificavit tabernaculum suum Altissimus, Deus in medio eius non commovebitur. His atque huius modi testimoniis, quae omnia commemorare nimis longum est, didicimus esse quandam civitatem Dei, cuius cives esse concupivimus illo amore, quem nobis illius conditor inspiravit«.[19]

Započinjući svoju 15. knj., odmah u 1. pogl. Augustin precizira svoju misao o zemaljskoj državi, kad veli: »Arbitror tamen satis nos iam fecisse magnis et difficillimis quaestionibus de initio vel mundi vel animae vel ipsius generis humani, quod in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum vivunt. Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeter-

18 Knj. 5, gl. 16, sv. I, str. 195.
19 Sv. I, str. 409.

num supplicium subire cum diabolo. Sed iste finis est earum, de quo post loquendum est«.[20] Ovim izražajem pisac je jasno označio što shvaća pod pojmom civitatis terrenae (zemaljske države). Čovjek je faktor obiju država. Diferenciranje se fundira na predestinaciji i voljnom prihvaćanju osnovnih obveza životnog poziva. Ciljevi su razumljivo u dijametralnoj opreci. Kako sve ovo misaono uskladiti i raščlaniti, nije sasvim jednostavno.

Rijetkom jasnoćom Hiponac je precizirao qualitates duarum civitatum (vlastitosti — kakvoće dviju država), kad piše: »Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo: Gloria mea, et exaltans caput meum. Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam; haec dicit Deo suo: Diligam te, Domine, virtus mea. Ideoque in illa sapientes eius secundum hominem viventes aut corporis aut animi sui bona aut utriusque sectati sunt... In hac autem nulla est hominis sapientia nisi pietas, qua recte colitur verus Deus, id expectans praemium in societate sanctorum non solum hominum, verum etiam angelorum, ut sit Deus omnia in omnibus«.[21]

Nakon oznake pojma civitatis; razdiobe na dvije raznovrsne civitates, iako jedna i druga obuhvaća čovjeka, ljude; nakon oznake principa koji je sve to uvjetovao, dolazimo logično do ustanovitelja civitatum i poimanja kako ga Augustin zamišlja.

---

20 Sv. II, str. 49.
21 Knj. 19, gl. 28, sv. II, str. 48.

U 4. knj., 33. pogl. naglašava pisac, obračunavajući s poganima, da Bog daje i zemaljsko. Doslovno piše: »Deus igitur ille felicitatis auctor et dator, quia solus est verus Deus, ipse dat regna terrena et bonis et malis. Neque hoc temere et quasi fortuito, quia Deus est, non fortuna, sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi; cui tamen ordini temporum non subditus servit, sed eum ipse tamquam dominus regit moderatorque disponit. Felicitatem vero non dat nisi bonis. Hanc enim possunt et non habere servientes, p ossunt et non habere et habere regnantes. Quae tamen plena in ea vita erit, ubi nemo iam serviet«.[22] A civitas coelestis, pravednikâ, ne može se ni zamisliti bez svog autora, što rezultira iz čitavog spisa i nebrojeno je puta nedvosmisleno naglašeno.

Ako želimo zaći u Augustinovu koncepciju Boga, onda moramo znati kakva je kršćanska ideja Boga, koja je označena starozavjetnom i novozavjetnom objavom, jer je Augustin tu preciziranu ideju u potpunosti prihvatio. Za Augustina je Bog personalno, transcendentalno biće, savršeno, vječno i neograničeno. Njegova je bit ljubav. On je pokretač svega, početak svih stvorova, bilo nebeskih bilo zemaljskih, njihov pratilac i cilj. To rezultira sa svih stranica ovog spisa.

U 12. knj., gl. 2, npr., Augustin piše: »Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo inmutabilis sit: rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. Sicut enim ab eo, quod est sapere, vocatur sapientia; sic ab eo, quod est esse, vocatur essentia; novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt Latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant *usian*. Hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia. Ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quae-

---

22 Sv. I, str. 165.

cumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe, quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est summae essentiae et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est«.[23] Iz ovog proizlazi da Deus = esse, (Bog = bitak), a contrarium = non esse (suprotno = = nebitak). Možda bi nas ovakvo formuliranje moglo uputiti na stanovito konfrontiranje Parmenidova Bitka = jest, Ne-Bitak = nije. Ali svako uspoređivanje u ovom smjeru može nas odvesti u nepoželjne zaključke.

Teocentrička ideja koju smo susreli u posebnom tretmanu u Grkâ od Homera do Heraklita, odnosno do Anaksagore, ta ideja u Augustina dobiva svoj specifični karakter. Uostalom, to nije on uveo u kršćansko poimanje, nego jednostavno u cijelosti prihvatio. Bez Boga se u Augustinovu poimanju kozmosa, svijeta, čovjeka, povijesti, vremena ne može ništa zamisliti. Augustin ne shvaća Boga u smislu orijentalne mistike, grčke mitologije, Heraklitova logosa, elejskog bitka, Anaksagorina nusa, Platonove ideje Dobra, Aristotelove čiste Forme. Bog je za nj — »Onaj koji Jest«. Od njega polazi sve, k njemu se vraća sve, u njemu je savršenstvo, summum bonum, omne bonum (vrhunsko dobro, svako dobro). On nije samo nepokretni pokretač nego koji daje život, jer ga posjeduje u izobilju. Bez Boga se u Augustinovoj nauci ne može zamisliti ništa.

Bog se — prema Augustinu — očitovao u stvorovima, nadzemaljskim bićima anđelima i zemaljskim razumnim bićima, u čovjeku.

Augustin osobito podvlači Božju odluku »ut ex uno homine, quem primum condidit, multiplicaret genus humanum«.[24] Zatim opisuje ljepotu toga prvog čovjeka i njegovo određenje: »Hominem vero, cuius naturam quodam modo mediam inter angelos bestiasque condebat, ut, si Creatori suo tamquam vero domino subditus praeceptum eius pia oboedientia custodiret, in consortium transiret angelicum, sine morte media beatam inmortalitatem absque ullo termino consecutus; si autem Dominum Deum suum libera voluntate superbe atque inoboedienter usus offenderet, morti addictus bestialiter viveret, libidinis servus aeternoque post mortem supplicio destinatus, unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur; quando ne ipsam quidem feminam copulandam viro sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum«.[25]

Ovdje nas već Augustin uvodi u osnovne karakteristike prvih ljudi, koje imaju biti nasljedne, tj. socijalnost i jedinstvo, kao preduvjete života u ljudskoj užoj i široj zajednici.

U slijedećoj knjizi (13, gl. 14.) Augustin preuzima istu misao i povezuje je s odlučujućim događajem, koji je uvjetovao rascjep u prvoj ljudskoj zajednici i doveo do razjedinjenja idealne civitatis. »Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum; sed sponte depravatus iusteque damnatus depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam erat natura seminalis, ex qua propagaremur; qua scilicet propter peccatum vitiata et vinculo mortis obstricta iusteque damnata non alterius condicionis homo ex homine nasceretur. Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice

23 Sv. I, str. 456.
24 Knj. 12., gl. 21, sv. I., str. 485.
25 Nav. knj. i gl., sv. I, str. 486.

corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per gratiam Dei liberantur, miseriarum conexione perducit«.[26]

Voljni čin, koji je bio u suprotnosti sa stvoriteljskom odredbom, dao je povijesnom tijeku buduće ljudske zajednice neobičan tok i pečat iskušenja. Ovaj element u Augustinovu gledanju na probleme filozofije povijesti daje poseban i izrazit pečat. Bez njega se ne može shvatiti piščeva misao u svim svojim nužnim konzekvencijama. Zato je i mogao napisati: »... in hoc primo homine, qui primitus factus est, nondum quidem secundum evidentiam, iam tamen secundum Dei praescientiam exortas fuisse existimemus in genere humano societates tamquam civitates duas. Ex illo enim futuri erant homines, alii malis angelis in supplicio, alii bonis in praemio sociandi, quamvis occulto Dei iudicio, sed tamen iusto. Cum enim scriptum sit: Universae viae Domini misericordia et veritas: nec iniusta eius gratia, nec crudelis potest esse iustitia«.[27] Konzekventno ovoj tvrdnji mogao je proslijediti Augustin misao i reći da je prvi ustanovitelj zemaljske civitatis bratoubojica Kain, a za paralelu spominje i utemeljitelja Rima, što u klici znači rimskog kraljevstva, bratoubojicu Romula, koji je — protivno judejskom reagiranju na drugoj paralelnoj činjenici — bio ovjenčan aureolom božanstva.

Augustin u svom izlaganju brižno prati razvoj zemaljske države, i to ne samo kod Židova nego i na drugoj strani, što posebno vidi ostvareno u asirskom i rimskom carstvu.[28]

Kad je već govor o ulaženju u vremensko trajanje duarum civitatum, onda je potrebno ići tragom Augustinova slijeda tog trajanja. On sve svoje izlaganje bazira na starozavjetnoj i novozavjetnoj svetopisamskoj

26 Sv. I, str. 506—507.
27 Knj. 12, gl. 27, sv. I, str. 492.
28 Knj. 13, gl. 2, sv. II, str. 222—225.

baštini i, dosljedno tome, u cjelokupnoj povijesti vidi šest razdoblja.

Prvo razdoblje sa stvaranjem makrokozmosa, odnosno Adama i traje sve do općeg potopa, do Noa. U tom periodu obje države imaju svoje predstavnike, svoje vođe.[29]

Drugo razdoblje teče od Noa, od potopa i seže do Abrahama. Tu Augustin postavlja pitanje je li u tom vremenu civitas Dei imala svoj proslijedak. Smatra da se u Semovu pokoljenju nastavlja civitas Dei.[30]

Treće razdoblje obuhvaća vrijeme od Abrahama do Davida. U tom periodu, odnosno za Abrahama bio je najjači zamah civitatis Dei.[31] Ali ujedno u tom razdoblju susrećemo *jasno diferencirane obje države*, što je za *filozofiju povijesti važan faktor.*

Četvrto razdoblje seže od Davida do babilonskog sužanjstva. I ovaj je period bogat suprotnostima i izražajima. David posebno, a još prije njega i Saul postaju tipovi budućeg sveopćeg kralja, Mesije. Dioba njihova kraljevstva — slika budućnosti: s Kristom, protiv Krista. Dakle, vizija budućeg diferenciranja, vizija Kristocentrizma.

Peto razdoblje obuhvaća vrijeme od babilonskog ropstva do Kristove pojave na ovom svijetu. Problematika ovog perioda slična je onoj iz prethodnog razdoblja.

Zaključno šesto razdoblje počinje s Kristom, a završava s posljednjim danom, tj. općim sudom kad ostaje civitas Dei u univerzalnom miru i u blaženstvu vječne ljubavi uvijek i neprestano, a građani su civitatis diaboli (đavolske države)[32] osuđeni na vječno ispaštanje nevjere i grešnih djela. Može li se reći da i dalje nastavljaju obje civitates svoje egzistiranje? Baština civitatis Dei ostaje sabbatum perpetuum (vječni

29 Knj. 15, gl. 17, sv. II, str. 81—82.
30 Knj. 16, gl. 10, sv. II, str. 120—122.
31 Nav. knj., gl. 12, nav. sv., str. 126—127.
32 Knj. 21, gl. 1, sv. II, str. 484.

sabat = vječni odmor — počinak u trajanju bezkonačnosti).[33]

Ovaj period je, dakle, period kršćanske crkve, koja pretpostavlja i jest za Augustina — Civitas Dei. Usporedo s njom egzistira i zemaljska država. Obje imadu svoja specifična područja i ciljeve, obje idu svom kraju, s tom razlikom što crkva ide ovjekovječenju.

Ovdje bi se odmah moglo dodati pitanje: Koji je osnovni pokretač u pripadništvu jednoj ili drugoj državi? Augustin ga zahvaća u osnovnoj kršćanskoj koncepciji vjere i nevjere. Taj je element jedan od osnovnih u spoznavanju Augustinove filozofije povijesti.[34]

Da bi se dobila što potpunija slika o Augustinovaoj koncepciji, treba istaknuti još jedan element u ovoj kompleksnoj građi, a to je *trajna borba između dobra i zla,* razumljivo nakon pojave grijeha. To je i uvjetovalo diferencijaciju duarum civitatum, kako je već i istaknuto, iako ne iz same ove perspektive. Ideju o borbi dobra i zla susrećemo i u svim mitologijama i religijskim sistemima starih naroda. Ali njihova poimanja i eksplanacije nisu jednaka kršćanskoj, odnosno Augustinovoj misli.

Augustin ovu vjekovnu i neprestanu borbu između dobra i zla ne gleda kao obračun između dvije hipostazirane ideje i bez jasno označenih granica, nego taj sukob i obračun gleda u stvorenoj, neovisnoj nuždi, tj. slobodnoj ljudskoj i anđeoskoj volji i volji neograničenoga vrhovnog Bića. Augustin tu borbu prati, kako je već napomenuto, u njenom razvitku u povijesnom trajanju sve do konačne pobjede dobra.

Augustin ne sumnja nimalo u postojanje svijeta, kozmosa, kao što ne sumnja ni u postojanje Boga.

33 Knj. 22, gl. 30, sv. II, str. 552—556.
34 O ovom pitanju v. H. Scholz: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei, Leipzig, 1911.

Gdje bi on stavio povijesni proces i kako bi on zamišljao oduhovljenje tog procesa kad ne bi bio na čistu s ovim stvarnostima i principima? Zato i veli: »Visibilium omnium maximus mundus est, invisibilium omnium maximus Deus est. Sed mundum esse conspicimus, Deum esse credimus. Quod autem Deus fecerit mundum, nulli tutius credimus quam ipsi Deo«.[35]

Uz *postojanje svijeta* Augustin logično nadovezuje i *postojanje vremena.* Inače bi bilo besmisleno govoriti o bilo kakvom povijesnom procesu. *U vremenu i prostoru ispunja se tijek povijesti, nosiocem čovjekom,* a sve je to, prema Augustinu, ispunjenje stvoriteljskog plana. »Procul dubio — veli on — non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit et ante aliquod tempus, post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est; nullum autem posset esse praeteritum, quia nulla erat creatura, cuius mutabilibus motibus ageretur. Cum tempore autem factus est mundus, si in eius conditione factus est mutabilis motus, sicut videtur se habere etiam ordo ille primorum sex vel septem dierum, in quibus et mane et vespera nominantur, donec omnia, quae his diebus Deus fecit, sexto perficiantur die septimoque in magno mysterio Dei vacatio commendetur. Qui dies cuius modi sint, aut perdifficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere«.[36]

Augustin ne zamišlja tijek povijesti u nekoj inertnoj statičnosti, jer se to protivi osnovnim njegovim poimanjima o procesu kao takvom. Interesantno je primijetiti da on naslućuje »ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis ...«[37] Istina, ova misao vuče korijen iz

35 Knj. 11, gl. 4, sv. I, str. 412.
36 Knj. 11, gl. 6, sv. I, str. 416.
37 Knj. 11, gl. 18, sv. I, str. 430.

književnih antiteza svetopisamskih tekstova, ali zar se ipak ponešto ne krije u slijedećem nastavku teksta kretanje i proces per oppositionem (iz oprečnosti, suprotnosti), tj. stanovita dijalektika, kad veli: »Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt: ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur. Apertissime hoc positum est in libro ecclesiastico isto modo: Contra malum bonum est et contra mortem vita; sic contra pium peccator. Et sic intuere in omnia opera Altissimi, bina et bina, unum contra unum«.[38]

Kad bismo htjeli rezimirati Augustinovu koncepciju filozofije povijesti, nakon svih ovih njegovih originalnih navoda i zaleta u njegovu pisanu baštinu iz područja filozofije povijesti, onda bismo mogli ustvrditi da je on jasno i određeno iznio svoju misao o ovim problemima, iako možda nije imao nakanu da ex professo tretira ova pitanja u okviru od nas postavljene problematike. Zbog toga mu i pripada zapaženo mjesto u općoj povijesti filozofije, povijesti staroga vijeka, a dakako eminentno mjesto u kršćanskoj povijesti filozofije povijesti.

Augustin polazi u promatranju postavljenih problema s teocentrične točke gledanja. Prihvaćajući kreacionističku ideju, početak kozmosa, života uopće, nadzemaljskih bića, razumnih stvorova — ljudi i svega što postoji — Augustin to sve vidi u apsolutnoj ovisnosti o vječnom Biću, koje se na taj način manifestiralo i neprestano se očituje. Bog je stvorio prostor i vrijeme. U tim relacijama živi čovjek. U tim relacijama odvija se proces povijesnog zbivanja, ali samo u *jednokratnom hodu naprijed*, a nipošto u kružnom okretanju ili dizanju i opadanju. *Kretanje je u povijesnom procesu bitna karakteristika.* Ali taj proces, razvoj — jest samo očitovanje stvoriteljskih, božanskih manifestacija, »Božjeg plana među ljudima«.[39] On se ne može zaustaviti ili izbjeći. On je započeo s vremenom i prestaje s vremenom. Čovjek je jedan od eminentnih faktora ove manifestacije i prema tome povijesnog procesa, ali ne kao biće propter se (poradi sebe), nego isključivo propter Deum (poradi Boga).

Povijesni proces ima svoje zakonitosti, on ne teče naslijepo. U njemu se neprestano očituje prisutnost njegova pokretača i pratioca. Augustinova ideja nije panteistička. Sve je po njemu svrhovito i s određenim ciljem. Civitas Dei in perpetuo sabbato ima biti završna točka svega zbivanja, ali ne u smislu Origenove koncepcije, nego u smislu konačne pobjede dobra nad zlom, vjere nad nevjerom.

U odvijanju vremenskoga povijesnog zbivanja postoje suprotnosti, koje u Augustinovoj zamisli igraju odlučujuću, iako ne presudnu ulogu u čitavom tom kompleksu. Već sama ideja nepomirljivosti između ekstremnih sadržaja: dobro — zlo, vjera — nevjera, Bog — demon, nebesko — zemaljsko »carstvo« uvodi nas nužno u kategorijalnu dijalektiku suprotnosti koja postaje u Augustinovoj koncepciji iako ne apsolutna, ali svakako odlučujući faktor postojećeg procesa.

Ovdje bismo mogli postaviti pitanje o Augustinovoj originalnosti. Sawicki[40] smatra da je već donatista Tihonije dao ideju o dvjema državama u svom komentaru Ivanove Apokalipse. Teško je reći koliko je to fundirano, mislim na prioritet ili originalnost zamisli — razdiobe, ali je svakako očito da Augustinova koncepcija filozofije povijesti nije nešto njegovo originalno, jer je već bilo sve sadržano u svetopisamskim tekstovima prije i poslije Krista. Svoju isključivu ovisnost o starozavjetnoj i novozavjetnoj objavi Augustin

38 Ib., str. 430—431.

39 Branko Bošnjak: Filozofija od Aristotela do renesanse, str. 80, Zagreb, 1957, izd. Matice Hrvatske, II sv. Filozofske Hrestomatije.

40 Sawicki, nav. dj., str. 20.

naglašava nebrojeno puta, a obilnim navodima to i dokumentira. Njegova je vizija povijesti — biblijska vizija u cijelosti.

Iako Augustin u konkretnoj problematici nije originalan, ipak njegovo mjesto u povijesti filozofije povijesti nije neznatno, kako je to već opetovano naglašeno. Zato zbiljski točno primjećuje toliko puta spomenuti Sawicki da je »sasvim nešto drugo prva koncepcija (misli na Tihonija, moja op.), a sasvim druga stvar genijalno oblikovanje i provođenje ideje. Ovo posljednje ostaje zasluga velikoga crkvenog učitelja«.[41]

Na kraju bismo mogli još spomenuti, zbog kompletiranja prikaza, da neki pisci okrivljuju Augustina kako je on idejni začetnik onog kasnijeg pogubnog stava stanovitih kršćanskih pisaca i predstavnika da se nekršćane, tj. nevjernike može prisiliti i prinudnim mjerama da ostave svoju nevjeru, a prigrle spasenje u kršćanskoj crkvi. Također neki smatraju, da je Augustin svojom teorijom o dvjema državama dao zamaha ideji o supremaciji crkve nad državom, što je u kasnijim stoljećima imalo nezgodne konzekvencije.[42] Istina, ovi se prigovori često ponavljaju, ali nije jednostavno reći jesu li opravdani ili nisu.

Možda bi se prije moglo reći da su neki kasniji kršćanski teoretičari i praktični nosioci vlasti svoje zamisli pokušavali ovjeroviti Augustinovim učenjem. I sumaran uvid u Augustinovu pisanu ostavštinu i njegovu biografiju daju nam oslonac da zaključimo kako on sigurno nije mislio poput njegovih nekih interpretatora. U koliko bi se i pronašao kakav pisani citat u tom smislu, bilo bi logičnije tumačiti ga u duhu stanovite »revnosti ljubavi« prema čovjeku nego u želji da se legalizira sila.

---

41 Ib., nav. dj.
42 Albert Bazala: Povijest filozofije, sv. II, knj. III, str. 110, Zagreb, 1909, izd. Matice Hrvatske.

Sve u svemu, može se i mora naglasiti da je Augustinovo djelo *»De civitate Dei«* vrijedan prilog problematici filozofije povijesti. To je jedan specifičan i interesantan pogled na ovu zanimljivu problematiku. Izučavanje Augustinova djela ne predstavlja samo za kršćansku crkvu koristan posao, iako se kršćanska misao u nekim stavkama udaljuje od nekadanjih ustaljenih koncepcija, posebno ideje o supremaciji crkve nad građanskom državom, nesnošljivosti prema drugim vjerama i slično. Upoznavanje, izučavanje, uspoređivanje nekadanjih shvaćanja ne samo što upotpunjuje naše poglede na probleme filozofije povijesti već nam ujedno pruža izdašnu pomoć da što bolje iskristaliziramo svoja gledanja na povijest kroz prizmu filozofskih misaonih oblika i istraživanja.

Zato nas nimalo ne začuđuje činjenica da se o ovom djelu, iako je nastalo u prvoj polovini V st., pisalo mnogo, i to ne samo u prošlosti nego i u novijim vremenima.[43]

Sve je to, opet, dokaz o trajnoj prisutnosti problema filozofije povijesti koja ne smije biti mimoiđena, ako želimo i hoćemo ostati na razini svoje ljudske misaone superiornosti.

---

43 Reinkens: Die Geschichtsphilosophie des hl. Augustin, Schaffhausen 1866. — Seyrich: Die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner Schrift De civitate Dei, Leipzig 1891. — E. Froeltsch: Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter, München — Berlin 1915. — Karl Völker: Augustinus der Gottesstaat, Die staatswissenschaftlichen Teile übersetzt, mit teilweisen lateinischen Begleitert versehen und behandelt, Jena 1923. — J. Riegler: Die civitas Dei des hl. Augustin, 1894. — K. Frick: Die Quellen Augustins im 18. Buch seiner Schrift De civitate Dei, Hölzter 1886. — B. Dombart: Zur Textgeschichte de c. D. Augustins, 1908. — E. Hofmann: Zu Augustins De civitate Dei, 1900. — H. Hermelnik: Die civitas terrena bei Augustin, in der Harnack — Festgabe, 1921. — K. Mirbt: Die Stellung Augustins in der Publicistik des gregorianischen Kirchenstreites, 1883. — A. Niemann: Augustins Geschichtsphilosophie, 1895. — F. Offergelt: Die Staatslehre des

OD AUGUSTINA DO HEGELA

Teško je reći kolik i kakav je bio utjecaj Augustinovih koncepcija u filozofiji povijesti na tu problematiku kasnijih vremena. Da su njegovo djelo i gledanje imali odjeka na kršćanske pisce iz ovog područja, o tom nema nimalo sumnje. U kojem obliku i na koji način je Augustin djelovao na opći razvoj povijesti filozofije povijesti u srednjem i novom vijeku, to nije lako ustvrditi bez prethodnih detaljnih studija.

Interesantno je ovdje odmah povezati Otona von Freising (+1158), koji je napisao djelo »De duobus civitatibus« (O dvjema državama). Već sam naslov, a ujedno i teološka orijentacija upućuju na Augustina. Srednjovjekovni pisac naglašava naturalne faktore u

---

hl. Augustin, 1914. — B. Seidel: Die Lehre des hl. Augustin vom Staat, 1909. — A. Mayer: Die Staatsidee Augustins, 1920. — E. Bernheim: Die Augustinischen Ideen: Antichrist und Friedensfürst — regnum U. sacerdotium, I Bd. »Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung«, 1918. — Th. Specht: Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin, 1892, — S. Biegler: Die Civitas bei dem hl. Augustinus, Paderborn 1894. — S. Dräseke: Zu Augustins De civitate Dei XVIII, 42, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Bd. 32 (1889). — Des hl. Kirchenvaters A. Augustinus 22 Bücher über des Gottesstaat aus dem lateinischen übersetzt von A. Schröder, Kempten — München 1911.

razvoju povijesti. Šest perioda povijesti povezuje s četiri Danijelova carstva. Nastavak rimskoga carstva vidi u srednjevjekovnom. Što je najzanimljivije, govori o zakonima povijesnog procesa. Time uvodi problematiku filozofije povijesti u njeno specifično dogledavanje.

U ovo isto vrijeme javljaju se i drugi pisci, kao Hugo od sv. Viktora i ostali, koji su uz oslanjanje na Augustina imali i svojih svojstvenih interpretacija.

Barem jednu stranu Augustinova gledanja na probleme filozofije povijesti nalazimo i u Dautesovu djelu »De monarchia« iz prvih godina 14. st.

U kasnijim stoljećima također je bilo pisaca s ovog područja koji su u tretiranju problematike filozofije povijesti išli istim tragovima kao i Augustin, tj. gledali, tumačili i obrazlagali proces povijesti u jednom posebnom zahvatu, kako je to već više puta istaknuto. U potvrdu toga mogli bismo spomenuti Bossueta s njegovim djelom »Discours sur l'histoire universelle« (1681), »Considérations sur l'histoire de France«, zatim djela Josepha de Maistrea, Chateaubriandov »Génie du Christianisme« (1802), a osobito »Philosophie der Geschichte« od Friedricha Schlegela, koja se pojavila 1829, kao i djelo Josepha Goerresa, tiskano jedanaest godina kasnije: »Vorlesungen über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte« i mnogih drugih, posebno u Njemačkoj. U ovaj isti krug ubraja se i španjolski filozof Balmes, koji je posebno proučavao utjecaj katoličke religije na razvoj kulture. Ne smiju se mimoići ni predstavnici ruskog i poljskog mesijanizma, od kojih su najvažniji i najpoznatiji Vladimir Solovjev (+1900) i Cieszkowski. Solovjev vidi najviši zadatak povijesti u oživotvorenju teokratskog carstva, gdje kršćanska crkva predstavlja božanski, a država ljudski element.[44]

---

44 Za ovaj period v. Sawicki, nav. dj., str. 20—26. Od djela, koja tretiraju neke od spomenutih filozofa pojedinačno ili u regionalnom zahvatu usporedi: Hashagen:

Bilo bi sasvim pogrešno misliti da se u označenom tretmanu i dalje razvijala filozofija povijesti. Novi vijek i na ovom istaknutom području učinio je sasvim drukčiji zaokret.

Osnovna je karakteristika novovjekog gledanja na problematiku filozofije povijesti u davanju prioriteta *naturalnim faktorima* u povijesnom procesu. Poniranje u imanentne zakonitosti historijskog toka, označavanje samosvojnih oblikovanja opće svjetske kulture i slično, sve je to logičan izrast iz postavljenog osnovnog gledanja. Dosljedno svome stavu novovjeka filozofija povijesti ulazi u pojedinačna raščlanjivanja svih problema iz ovoga širokog područja. Bilo bi vrlo opasno, a za znanost štetno naprečac zaključiti da je uniformirano (istovjetno) gledanje novovjekih mislilaca na konkretnu problematiku. To je u dijametralnoj protivnosti s težnjama neovisnog i samosvojnoga novovjekog gledanja.

Prvi novovjeki sistematičar filozofskog gledanja na povijest jest Francuz Bodin. Njegovo djelo »Methodus ad facilem historiarum cognitionem« iz g. 1566. može se smatrati početkom novog pogleda na filozofiju povijesti i njene mnogovrsne probleme.

Talijanski mislilac Vico pošao je dalje u raščlanjivanju istih pitanja poznatim djelom »Principi della scienza nuova d'intorno alle commune nature delle nazioni«, tiskanom 1725. Vico oštroumno zapaža da

Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker, Leipzig 1910. — J. Schmidlin: Die Geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising, Freiburg 1906. — F. Lederbogen: F. Schlegels Geschichtsphilosophie, Leipzig 1908. — M. d'Herbigny: Vladimir Soloviev, Paris 1911. — R. Schneppe-Görres' Geschichtsphilosophie, Berlin 1913. — J. Uhlmann: J. Görres und die deutschen Einheits — und Verfassungsfragen bis zum Jahre 1824. Dargestellt auf Grund seiner geschichtsphilosophischen und seiner staatstheoretischen Anschauungen, Leipzig 1913. — Th. G. Masaryk: Zur russischen Geschichts und Religionsphilosophie, Jena 1913.

filozofija i povijest idu u korak. U odvijanju trajnoga povijesnog procesa razlikuje tri tipična kruga perioda: teokratski, gdje je dominirala mašta; herojski, gdje je gospodarila volja; i ljudski, gdje je došla do izražaja znanstvena spoznaja. Za Vica je ideal zemaljske povijesti oživotvorenje vječne naturalne republike, gdje će humanitet procvasti u svom punom cvatu. Vico — u dosljednom svom gledanju na naturalne faktore — kod redovitog povijesnog procesa sve povjerava neposrednom djelovanju promisli, a u velikim historijskim zahvatima božanskom kauzalitetu.[45]

Vicovu misao o promislu još jače je istakao Voltaire u svojoj »La philosophie de l'histoire« i *prvi upotrijebio riječ filozofija povijesti.* Naprotiv, Condorcet u svom djelu »Esquisse d' un tableau historique des progrès de l'ésprit humain«, objavljenom 1795, isključuje iz povijesti svaki utjecaj nadnaravnih faktora.

Machiavelli također inzistira na naturalnim faktorima, suprotstavlja personalnost renesansnom individualizmu, ističe nacionalnost srednjevjekovnom univerzalizmu i tako u filozofsko osmišljenje povijesti unosi neke nove elemente.[46]

Francuski prosvjetiteljski korifeji, kao Montesquieu, Voltaire, Turgot, Rousseau i drugi unose u ovu problematiku konzekventne poglede svojih nazora. U državnim formama vide izraz naturalnih svojstvenosti naroda. Narodi se razvijaju kroz teološku, metafizičku i prirodoznanstvenu etapu.[47]

45 V. opširnije studije: — B. Croce: La filosophia di G. B. Vico, Bari 1911. — O. Klemm: Vico als Geschichtsphilosoph, Leipzig 1906.

46 O Machiavelliju v. E. W. Meyer: Studien zur Geschichtsauffassung Machiavellis, München 1912.

47 O problemima filozofije povijesti kod francuskih prosvjetitelja usputno se zaustavlja Danilo Pejović: Francuska prosvjetiteljska filozofija, Zagreb, 1957, izdanje Matice Hrvatske, VI. sv. Filozofske Hrestomatije. — O utjecaju Rousseua na njemačke filozofe v. R. Fester: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie,

Engleski misioci, na čelu s A. Smithom, upozoravaju na gospodarske faktore u odvijanju povijesti. Zanimljiva je i ideja A. Fergusona u »Essay of the History of Civil Society« u kojem uvodi altruizam kao povijesni činilac, što u svakom slučaju nije bezvrijedno.

Kod Nijemaca u ovom razdoblju susrećemo mnoge velike mislioce koji su filozofskom akribijom pokušali zahvatiti i pitanja filozofije povijesti. Leibniz naglašava zakon kauzaliteta. Budućnost u klici vidi u sadašnjosti. Čvrsto vjeruje u napredak, dalji hod povijesti.

Istinski utemeljitelj njemačke filozofije povijesti jest Herder. Njegova su poglavita djela iz ovog područja: »Auch eine philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit« (izd. 1774) i »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« (1784 — 1791). Herder postavlja za cilj povijesti oživotvorenje humaniteta. To doduše nije nova ideja. On humanitet određeno formulira. Ne gubi se u iluziji idealnog stanja posljednjeg vremena. Za nj je svako razdoblje vremena karika u idealnom lancu.

Njemački idealizam, kao eminentno novovjeka filozofska baština, nije izgubio iz vida ni probleme filozofije povijesti.[48] Kant, kao idejni pokretač ovog posebnog filozofskog kretanja, posvetio je problematici filozofije povijesti kraće, ali brojnije spise. Tako 1784. objavljuje »Ideen zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absich«, 1786. »Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte«, 1795. »Zum ewigen Friede« itd. Kant opću svrhu povijesti vidi u istinskom, sveobuhvatnom širenju osnovnog temelja ljudskog bitka. Za nj je čovjek ćudoredno biće. Njegova premoć stoji u istinskoj autonomiji prave slobode duha. Dosljedno i cilj povijesti bio bi u razvitku, procesu te slobode. Prema Kantu, hod historijskih zbivanja ravna božansko znanje transcendentalnog bića. Čovjek je u tom zbivanju oruđe, ali radi za svoje interese. Proces u povijesnom zbivanju apsolutno je naglašen.[49]

I Fichte i Schelling vide u povijesti kružni tok ka slobodi i upotpunjenju Duha. Fichte je svoju misao izrazio u djelima »Über das Wesen des Gelehrten« (1805), »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters« (1806) i »Reden an die deutsche Nation« (1808). Trudi se izgraditi razumski pojam slobode. Poput Kanta čovjeka gleda kao ćudoredno biće. Poput Schellinga u panteističkoj koncepciji vidi otkrivenje božanstva u povijesti. Kozmopolitizmu suprotstavlja nacionalne vrednote. U razvoju čovječanstva razlikuje pet razdoblja. Čovjeka ne promatra, poput Kanta, kao jednostavno oruđe božanstva. On svjesno sudjeluje.[50]

Schelling se još više udaljuje od Kantovih koncepcija, kako se razabire iz njegova djela »System des transzendentalen Idealismus« (1800) i »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« (1803). Za nj nije samo apsolutan Duh nego i Narav, priroda. Ne samo ono što je Idealno nego i Realno. Zadatak je povijesti — povezati oboje. Ili da se još bliže Schellingu izrazimo — ujediniti Slobodu i Nuždu. A najveći izraz jedinstva je u umjetnosti. Svjetski proces Schelling shvaća u stanovitom religijskom smislu,

---

Stuttgart 1890. — O Voltaireu usp. P. Sakmann: Die probleme der historischen Methodik und der Geschichtsphilosophie bei Voltaire, Historische Zeitschrift 1916, Bd. 97.

48 Na tim problemima se kratko zaustavlja i Vladimir Filipović: Njemački klasični idealizam, Zagreb, 1962., izdanje Matice Hrvatske, VII sv. Filozofske Hrestomatije.

49 O Kantu v. F. Medicus: Kants Philosophie der Geschichte, Berlin 1902.

50 O Fichteu v. E. Lask: Fichtes Idealismus und die Geschichte, Tübingen 1914. — W. Herbst: Fichtes Geschichtsphilosophie, Erlangen 1913. — E. Barsegjan: Fichtes Geschichtsphilosophie, Leipzig, 1911.

tj. proizlaženju predmeta (Ding) iz božanstva i ponovnog povratka k njemu.[51]

Završnicu njemačkoga klasičnog idealizma, svojevrsnog u svom filozofskom naporu što će se zapaženo osjetiti u daljnjem odvijanju filozofske misli dao je mislilac neobičnih zahvata i rijetke sistematičnosti, jedan od najutjecajnijih filozofa novog vremena — Georg Wilhelm Friedrich Hegel, i to na svim područjima filozofske problematike, pa dosljedno i u domeni filozofije povijesti.[52]

51 O. Schellingu v. G. Mehlis: Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799 — 1804, Heidelberg 1907.
52 O razvoju filozofije povijesti njemačkog diealizma v. Sawicki, nav. dj., str. 26—30. — Usp. također E. v. Sydow: Der Gedanke des Idealreiches in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel, Leipzig 1914.

HEGELOVA FILOZOFIJA POVIJESTI

Hegel je kao rijetko koji filozof zašao sveobuhvatno i neobično prodorno u široku problematiku cjelokupne filozofije. Malo je filozofa poznavalo tako detaljno filozofsku baštinu stoljećâ. To znanje nije bilo samo kvantitativno ili jednostrano. Hegel je posjedovao neobično bogat arsenal filozofskog naslijeđa, koje je temeljito kritički analizirao i omjerao kako bi što potpunije mogao izgraditi svoj vlastiti filozofski sistem. Time nije rečeno, da je sva Hegelova filozofija suho zlato i da se moramo složiti sa svim njegovim koncepcijama. Shvatili ga mi u ekstremističkim interpretacijama Gablera, Göschela, Hinrichsa i drugih istomišljenika, s jedne strane, ili Bruna Bauera, Engelsa, Köppena, Marxa, Meyena Nouswerka, Rutenberga, Stirnera, Straussa, a posebno Feuerbacha i Hessa s druge strane ili u pomirljivom nastojanju Conradia, Erdmanna, Rosenkranza, Vatkea i sličnih interpretatora, ipak moramo priznati Hegelu neobično prodoran filozofski talenat, smisao za sintezu i sveobuhvatnost filozofske misli, određenu i savršeno izvedenu puninu sistema i cjeloviti zahvat u čitavo carstvo filozofskog mišljenja.

I ne samo to. Kod Hegela jednako začuđuje njegova svestrana naobrazba što ne susrećemo tako često od Aristotela do naših dana. Zato je on i mogao onako suvereno i znalački s prodornim očima prola-

ziti bogatim alejama ljudske misli i bogatih duhovnih manifestacija. To je razlog da je njegov sistem zaokružena cjelina u kojoj nema nelogičnih raspuklina i nepotrebnih odviraka.

Istina je da je Hegel dobar dio svoje filozofske baštine predao potomstvu pismeno. Većim dijelom, ili barem obzirom na sadržajnu stranu, objavio je za života. Tu ulaze u obzir njegova glavna djela: Phänomenologie des Geistes, Wissenschaft der Logik, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grudrisse. Nad ovim tiskanim djelima mogu se tumačitelji Hegelove misli ogledati u tumačenjima, ali ne može biti rasprave je li ovo ili ono rekao, jer je pisana riječ najbolji tumač same sebe.

Zbog kompletiranja i preostalih Hegelovih filozofskih koncepcija upravo je šteta što je prerana smrt filozofa (umro je od kolere u 61. g. — 1831) skrivila da su mnogi spisi ostali neobjavljeni, odnosno još točnije rečeno, Hegel nije uspio srediti svoja predavanja i objaviti u željenoj formi. Njegov sin, njegovi nastavljači, učenici i prijatelji pokušali su objaviti njegova predavanja prema izvornim konceptima i marljivim bilješkama brojnih slušača. Tako smo dobili i druga Hegelova djela: Aestethik, Philosophie der Geschichte, Religionsphilosophie i Geschichte der Philosophie. Nema sumnje da je i u ovoj formalno nesazreloj filozofskoj Hegelovoj ostavštini bitno sadržana izvorna njegova misao. Ipak bi bilo mnogo vrjednije da je sam pisac sve to definitivno oblikovao i predao budućim pokoljenjima. Drugo je crpsti filozofsku misao neposredno s izvora, a posve drugo preko druge ruke. To naročito vrijedi za bilješke s predavanja, gdje svaki pojedinac bilježi prema svom afinitetu i subjektivnom odnosu na konkretno pitanje. Nesumnjivo i ovaj drugi dio Hegelova filozofskog opusa upotpunjuje njegov sistem i stvara još zaokruženiju cjelinu. Na nama je da što uspješnije uđemo u pravu izvornu filozofsku problematiku.

Nas u konkretnom slučaju zanima jedan dio Hegelove posmrtne baštine, i to njegova filozofija povijesti.

Osebujni i misaono nadareni filozof držao je u pet navrata *predavanja iz filozofije povijesti* (1822/23, 1824/25, 1826/27, 1828/29 i 1830/31). Iz tog razdoblja ostali su neki manji originalni odlomci i prvi dio uvoda iz 1830. Na osnovi tog materijala i zabilježenih predavanja pokušao je 1837. Eduard Gans izdati Hegelova predavanja. Isti posao preuzeo je na se filozofov sin Karl 1840. Čini se da je njegovo ostvarenje uspješnije od prethodnog. Tako smo dobili djelo koje u originalu glasi: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte mit einem Vorwort von Eduard Gans und Karl Hegel*, zweite Auflage, Stuttgart, 1939, Fr. Frommanns Verlag. Ovo je izdanje prevedeno i na hrvatski jezik.[53]

I površni čitatelj zapaža da su ovo uistinu bilješke s predavanja, osim prvog dijela uvoda. Nema u pretežnom dijelu teksta one Hegelove zgusnutosti prikazivanja i izvođenja. U predavanjima se nerijetko zađe u digresije i slučajno iskrsla pitanja. Ipak sve u svemu nesumnjivo je da je filozofska misao sačuvana i prenesena. Vrijedan pothvat i korisno ostvarenje za filozofiju uopće, a posebno za filozofiju povijesti.

Tko imalo pozna Hegelov filozofski sistem, odmah mu je jasno da je njegova filozofija sistematski građena i razgrađena. U njega se ne mogu razmatrati pojedini problemi izolirano. Za svaku problematiku treba posegnuti ponajprije za cjelinom i potražiti gdje staviti neko područje, ili, još točnije rečeno, kako se

53 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Filozofija povijesti, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Zagreb, 1951, str. 407, izd. Kultura — Zagreb. — Originalne citate navodim prema ovom prijevodu (ne citirajući njemački original), pridržavajući pravo usavršiti gdje bude nužno, kako bi bilo što jasnije.

konkretna problematika unosi u danu cjelinu. Isti je slučaj dosljedno i s Hegelovom filozofijom povijesti. Nju možemo shvatiti samo u totalitetu Hegelova filozofskog gledanja i sistema.

Njemački je klasični idealizam u svom kratkom vremenskom razdoblju izbacio na površinu četiri filozofske ličnosti. Započeo je s Kantom, nastavio s Fichteom i Schelingom, a završio s Hegelom. U razvojnom luku rekli bismo da je početak s transcendentalnim idealizmom; logični prosljedak u subjektivnom stvaralačkom idealizmu ili, kako se Nicolai Hartmann izražava — dinamičkom idealizmu; daljni tijek u objektivnom idealizmu; a završetak u apsolutnom idealizmu. U ovom filozofskom procesu Hegel s pravom predstavlja i jest najviša ili završna točka. Pošao je s pozicija prevladavanja i Kantova i Fichteova transcendentalizma, a nastavio u istom raspoloženju i s prevladavanjem Schellingove ideje o apsolutnom, kako bi se dovinuo do svoje vlastite koncepcije o apsolutnoj Ideji.

Ishodišna točka Hegelova filozofskog sistema jest samorazvitak apsolutne Ideje, koji se izražava na dijalektički način. Možda nitko nije tijekom povijesti filozofije tako snažno naglasio od Heraklita do početka 19. st. smisao i značenje dijalektike kao Hegel. Hegelova dijalektika u sebi neprestano nosi antitetičnosti, ona je u trajnom tijeku. Tako je apsolut uvijek u razvoju.

Osebujni dijalektički samorazvoj Ideje Hegel je posebno razvio u svojoj »Enciklopediji filozofskih znanosti«, gdje je označio logiku kao prvi stupanj samorazvoja apsolutne Ideje, zatim filozofiju prirode kao drugi, a filozofiju duha kao treći stupanj, odnosno — misao, prirodu i duh. Nas najviše zanima ovaj treći stupanj, kako bismo pronašli gdje ulazi i spada problematika filozofije povijesti.

Hegel se u svojoj logici svojstvenim raščlanjivanjem preko objekta uspeo do apsolutne Ideje. Prelazeći u domenu prirode — Ideja je otuđena. To je Anderssein. Apsolut u svom razvojnom procesu u prirodi prolazi kroz određene stupnjeve, dok se ne povrati k sebi u individuumu i duhu. To je posljednji stadij dijalektičkog razvoja, koji Ideju dovodi do apsolutne samosvijesti i slobode. Tako je Hegel došao do trećeg stupnja samorazvoja apsolutne ideje, do Duha. I dosljedno do posebne filozofske discipline: do filozofije Duha.

Svoje raspravljanje o Duhu Hegel raščlanjuje pod tri pojma. Raspravlja o subjektivnom, objektivnom i apsolutnom Duhu.

Pri razmatranju subjektivnog Duha Hegel ponajprije gleda dušu antropološki, zatim u svjetlu refleksije i napokon kao inteligenciju i volju, te u sintezi obiju moći promatra dušu u domeni slobode.

Objektivni Duh u Hegelovu učenju može se jedino pratiti kao razvoj slobodne volje. Tu odmah dolazi u razmatranje pojam prava, koji je nedjeljiv od moraliteta i ćudorednosti. Oživotvorenje ideje ćudorednosti Hegel nalazi u državi. Prema tome, država nije ništa drugo nego učinak razvoja Ideje.

Na ovoj točki susrećemo i našu konkretnu problematiku, tj. situiranje problema filozofije povijesti u Hegelovu sistemu. Hegel je napisao kratko i jasno: »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit« (Povijest čovječanstva jest napredak svijesti o slobodi). Da bismo ovo razumjeli, moramo se sjetiti osnovne filozofske misli u dosadanjem razvijanju i uočavanju njegova sistema. Iz toga proizlazi da je svjetska povijest samo objavljivanje Duha u vremenu. A suštinski promatrana povijest jest trajno napredovanje u svijesti o slobodi, kako smo vidjeli u Hegelovim originalnim riječima.

Apsolutni Duh jest — prema Hegelu — sinteza subjektivnog i objektivnog Duha. Apsolutna Ideja dolazi do potpune svijesti. Ona je temelj cijelog procesa. Do samosvijesti dolazi u umjetnosti, religiji, pa naj-

više u filozofiji. Apsolutno Znanje — kulminantna točka.[54]

Nakon ovog sumarnog ulaženja u Hegelov filozofski sistem i pronalaženja pojmovnog situiranja svjetske povijesti u trećem stupnju samopraizvedbe apsolutne Ideje, u domeni duha, možemo prijeći na raščlanjivanje problematike filozofije povijesti, kako rezultira iz samih Hegelovih predavanja o tim problemima.

U onom dijelu rukopisa, koji je Hegel — kako je već napomenuto — napisao 1830. i koji sačinjava prve stranice uvoda u filozofiju povijesti, jasno stavlja do znanja cilj svojih istraživanja. »Ideja je — veli on — uistinu vodič naroda i svijeta, poput vodiča duša Merkura. A duh, njegova umna i snažna volja, jest ono što je vodilo i vodi svjetske događaje. Naš je ovdje cilj: njega upoznati«.[55]

Sukladno ovom principijelnom stavu u daljnjem izlaganju pisac naglašava: »Filozofija povijesti ne znači ništa drugo nego misaono razmatranje povijesti.«[56] Kako bi ovu misao što više naglasio i približio, Hegel nastavlja: »Jedina misao koju filozofija donosi sa sobom jest jednostavna misao uma da um vlada svijetom. Dakle da je i u svjetskoj povijesti zbivanje bilo umno. To uvjerenje i spoznaja jest p r e t p o s t a v k a u pogledu povijesti kao takve uopće. U samoj filozofiji to nije nikakva pretpostavka.«[57] Na istu misao filozof se često navraća i podvlači: »Tek iz samog razmatranja svjetske povijesti ima, dakle, proizaći da je zbivanje u njoj bilo umno. Da je ona bila umni, nužni tok svjetskog duha. čija je narav doduše uvijek jedna te ista, ali koji u svjetskom bitku eksplicira tu svoju jednu narav. Kao što je rečeno, to mora biti rezultat povijesti. Povijest, međutim, treba uzeti onakvom kakva jest: trebamo postupati historijski, empirijski«.[58]

U strogoj konzekventnosti svoga sistema Hegel hoće da ide tako minuciozno dosljedno da je rijetkost naći sličan primjer. Nakon čvrsto isklesane ideje o umnosti samog sadržaja povijesti u kojem se očituje Duh, ne smije se zaboraviti dijalektika, kao pogonska snaga tog vječnog i neutrudivog procesa. Hegel to ističe kad veli: »Prema ovom apstraktnom određenju može se reći o svjetskoj povijesti da je ona prikaz duha, kako duh stječe znanje o onome, što je on po sebi. I kao što klica nosi u sebi cijelu prirodu drveta, okus, oblik ploda, tako već i prvi tragovi duha sadržavaju virtualiter cijelu povijest.«[59]

Pod pojmom povijesti Hegel shvaća i povijest događaja i same događaje. »'Geschichte' (povijest) — veli on — sjedinjuje u njemačkom jeziku kako objektivnu, tako i subjektivnu stranu, pa znači isto tako h i s t o r i a m r e r u m g e s t a r u m, kao i same r e s g e s t a s. Ona je isto tako ono dogođeno kao što je i povijesno pripovijedanje. To sjedinjenje obaju značenja moramo smatrati kao neku višu vrstu nego što je prosta slučajnost. Valja smatrati da se pripovijedanje povijesti javlja istodobno sa zapravo povijesnim djelima i događajima. To je neka unutrašnja zajednička podloga koja ih zajedno proizvodi.«[60]

Da bi se ispravno shvatila Hegelova misao, treba odmah napomenuti da on razlikuje *prapovijest i povijest*, odnosno istinsku povijest, u čijem se pojmu stječu istaknuti elementi, zahvaćeni izrazima objektivne i subjektivne strane, kao konstituensi svjetske povijesti, i sve ono što je tome prethodilo. »Razdoblja — veli on — predstavljali ih mi kao stoljeća i mile-

---

54 Sumaran uvid u Hegelovu filozofiju i popis njegovih djela v. Enc. Leks. Zav., sv. 3, str. 350 — 351, — riječ Hegel.
55 Hegel, Filozofija povijesti, str. 27.
56 Ib.
57 Ib.

58 Ib., str. 28.
59 Ib., str. 34.
60 Ib., str. 70.

nije, koja su narodima protekla prije pisanja povijesti i koja su možda bila ispunjena revolucijama, seobama, najpustopašnijim promjenama, bez objektivne su povijesti zato što nemaju nikakvoga subjektivnog, nikakvog povijesnog pripovijedanja... Zbog toga se i dogodilo da se bez povijesti odigralo ono tako bogato, neizmjerno djelo rastenja familija u plemena, plemena u narode i širenje naroda koje je dovelo do rastenja, koje samo opet daje naslutiti tolike zapletaje, ratove, prevrate, propasti . . .«[61]

U skladu sa svojim principijelnim stavom Hegel i započinje svoja razmatranja iz filozofije povijesti napomenom da su tri načina promatranja povijesti. Pod pojmom *izvorne povijesti* on gleda prve povjesničare koje poimence i spominje, kao Herodota i Tukidida. Oni su, prema Hegelovu zapažanju, »opisivali poglavito djela, događaje i stanja, koja su imali pred sobom, čijem su duhu i sami pripadali, prenoseći ono što je izvana postojalo, u carstvo duhovne predodžbe.«[62]

Pod drugom vrstom povijesti Hegel smatra povijest koja reflektira, *reflektirana povijest*, u »kojoj prikazivanje prelazi sadašnjost, ne s obzirom na vrijeme, nego s obzirom na duh.«[63] Reflektirana je povijest viševrsna: opća, pragmatička, kritička i filozofijska.[64] Ova posljednja zaokuplja pravu pažnju i stoji u centru misaonih razmatranja.

Kad smo se već upustili — pod Hegelovim vodstvom — u upoznavanje njegove koncepcije filozofije povijesti; nakon konstatacije o umnosti samoga povijesnog procesa; o očitovanju duha u povijesti kroz neprestanu dijalektiku samorazvoja, razumljivo je da nas pobliže zanimaju konkretnija opojmljivanja osnovnog sadržaja i agensa u povijesnom zbivanju, preciznij pojam Duha i njegovo značenje, Hegelovo mišljenje o čovjeku kao faktoru u povijesnom razvitku, o pojmu države, naroda, vremena i svijeta, u čijim se okvirima odvija povijest te sama svrha povijesnog toka.

»Spoznaja . . . — piše Hegel — . . . do koje treba da vodi filozofija jest ta da je zbiljski svijet takav, kakav jest, kakav treba biti. Da je ono istinski dobro, opći božanski um, također i moć da ostvaruje sam sebe. To dobro, taj um u svojoj najkonkretnijoj predodžbi jest Bog. Bog upravlja svijetom. Sadržaj njegova upravljanja, ispunjavanje njegova plana jest svjetska povijest. Taj plan filozofija hoće da shvati. Jer samo što je izvedeno po njemu ima zbilje. A što njemu nije primjereno, to je samo gnjila egzistencija. Pred čistim svjetlom ove božanske ideje, koja nije prost ideal, iščezava privid da je svijet ludo, budalasto zbivanje. Filozofija hoće da spozna sadržaj, zbilju božanske ideje i da opravda prezrenu zbilju. Um je naime razabiranje božanskog djela.«[65]

Ova i druge slične Hegelove refleksije stvaraju ne malu poteškoću u interpretiranju istinske misli. Slični izražaji su vjerojatno i naveli hegelovsku desnicu u tumačenje stanovitoga religijskog, odnosno kršćanskoga teističkog shvaćanja. Međutim, teško je dati pristanak takvim interpretacijama. Ako se uzme u obzir Hegelova misao o apsolutnoj Ideji, o apsolutnom Duhu, koji u apsolutnoj dijalektici preko sinteze subjektivnog duha dolazi do svoje samosvijesti, do svoje umnosti, do apsolutne spoznaje, znanja o sebi, onda nam je očito da se tu ne radi o personalnom božanstvu u teističkom smislu, niti o božanstvu u deističkom poimanju Spinoze i sličnih nazora. Međutim, ne da se nijekati stanovit paralelizam, ali samo u verbalnom izražavanju, dok je sadržajna strana u dijametralnoj opreci. Hegelov apsolutni Duh u filozofiji dolazi do samosvijesti, ali samo u ljudskom umu. Pre-

61 Ib., str. 71.
62 Ib., str. 21.
63 Ib., str. 23.
64 Ib., str. 23—29.

65 Ib., str. 50.

ma tome, u čovjeku dolazi do svoje kulminantne točke.

Kako onda shvatiti u Hegelovu sistemu taj povijesni proces i ulogu čovjeka individuuma u njemu?

»Apstraktna promjena uopće — veli Hegel — koja se zbiva u povijesti, na opći se način odavna shvatila tako, da ona ujedno sadržava napredovanje k boljem, savršenijem. Promjene u prirodi, kolikogod bile beskonačno raznolike, pokazuju samo kružni tok koji se uvijek ponavlja... Samo iz promjena koje se zbivaju na duhovnom tlu proizlazi nešto novo. Ta je pojava bila razlog da se u čovjeku uopće vidjelo drugo određenje nego u prosto prirodnim stvarima... Naime zbiljska sposobnost promjene, i to na bolje — nagon p e r f e k t i b i l i t e t a...

Princip razvoja sadržava, nadalje, da u osnovi leži neko unutrašnje određenje, neka pretpostavka koja postoji o sebi i koja sebe dovodi do egzistencije. To formalno određenje jest u bitnosti duh, kojemu je svjetska povijest njegovo gledište, vlasništvo i polje njegove realizacije.

Svjetska povijest predstavlja, dakle, p o s t u p n o s t razvoja principa čiji je s a d r ž a j — svijest slobode...«[66]

Hegel, dakle, u gledanju na razvoj uopće, a posebno u domeni duha, a preko njega i na područja njegova očitovanja u povijesti, stoji isključivo na pozicijama dijalektike, koja se konkretno ispoljava, tj. samoosvješćenje preko razumskog bića, a to znači u — čovjeku.

Hegelov pogled na čovjeka rezultira iz njegova općega filozofskog stava, pogotovo kad se promatra u prizmi filozofskog dogledavanja povijesnog procesa. Već iz osnovne koncepcije da je »svjetska povijest... izlaganje duha u vremenu,« i to u paralelnom gledanju »ideje kao prirode«, koja »sebe izlaže u prostoru«[67] i zahvaćanju čovjeka u njegovim bitnim određenjima, već se time postavlja pravo situiranje za misaoni individuum koji je po tom određenju obdaren slobodom, apsolutnim zahtjevom za konstituiranje izvorne povijesti. »Budući da životinja ne misli — veli Hegel — nego samo čovjek, zato je samo on slobodan, i to samo stoga što je misaon. Njegova svijest sadržava to da individuum sebe shvaća kao osobu, tj. sebe u svojoj pojedinosti kao nešto u sebi općenito, sposobno za apstrakciju, za napuštanje svega posebnoga, dakle što sebe shvaća kao nešto u sebi beskonačno.«[68] Ova tvrdnja nije nipošto neobična. Ona rezultira, kako je već naglašeno, sasvim dosljedno iz Hegelova sistema.

Sawicki u svojem izlaganju Hegelovih koncepcija o filozofiji povijesti, nakon što je podvukao da se razvoj povijesti u krajnjoj liniji odvija kroz božansku, tj. apsolutnu Ideju, za čovjeka naglašava da je on u Hegelovoj zamisli neposredni subjekt historijskog zbivanja, oruđe Ideje.[69]

Pojam slobode u Hegela naročito je akcentiran. On čini bitni element sadržaja povijesti, ali ne u nekom vulgarnom poimanju, nego u misaonom sazrijevanju, spoznaji o slobodi. Hegel podvlači da »su tek germanske nacije u kršćanstvu došle do svijesti da je čovjek kao čovjek slobodan, da sloboda duha čini njegovu osebujnu prirodu. Ta je svijest najprije sinula u religiji, u najdubljoj unutrašnjoj regiji duha. Ali unijeti taj princip i u svjetovno biće, to je bila jedna dalja zadaća, a njeno rješenje i izvođenje zahtijeva težak i dug posao obrazovanja.«[70]

---

66 Ib., str. 64—66.

67 Ib., str. 79.
68 Ib., str. 78.
69 Sawicki, nav. dj., str. 35. »Unmittelbares Subjekt des historischen Handelns ist allerdings der Mensch, aber er ist selbst ein Werkzeug der Idee.«
70 Ib., str. 35.

Hegel se u prosljeđenju svoje misli o slobodi sve više udubljuje u taj osebujan pojam, prelazi u stanovito ekstatičko pjesničko izražavanje kad kaže: »To je ujedno sloboda u sebi samoj, koja uključuje u sebe beskonačnu nužnost da upravo sebe dovede do svijesti, jer je ona po svojem pojmu znanje o sebi, i na taj se način dovodi do zbilje. Sloboda je sebi svrha, koju ona proizvodi, i jedina svrha duha. Ova krajnja svrha jest ono, za čim se išlo u svjetskoj povijesti, čemu su se na prostranom oltaru Zemlje i tijekom dugog vremena prinosile sve žrtve.«[71]

Hegel nakon oznake slobode prelazi na »pitanje o s r e d s t v i m a pomoću kojih sloboda iz sebe proizvodi svijet.« A upravo to pitanje »nas uvodi u pojavu same povijesti.« Zato filozof i prosljeđuje: »Ako je sloboda kao takva prije svega unutrašnji pojam, onda su sredstva naprotiv nešto vanjsko, ono pojavno što u povijesti dolazi neposredno pred oči i što se pokazuje. Neposredni pogled na povijest uvjerava nas da djelovanja ljudi proizlaze iz njihovih potreba, njihovih strasti, njihovih interesa, njihovih karaktera i talenata, i to tako da su u tom igrokazu djelatnosti samo potrebe, strasti, interesi ono što se pojavljuje kao pokretna sila i što dolazi kao glavna djelatnost.«[72]

Strastima Hegel posvećuje veliku pažnju i tvrdi, da se na svijetu nije ništa veliko dogodilo bez njih. Zato i podvlači da su dva bitna momenta koji ulaze u naš konkretni predmet. Jedan je od njih ideja, a drugi ljudske strasti. »Jedan je kraj, drugi je početak velikoga saga svjetske povijesti koja se stere pred nama.«[73]

Hegel se podrobnije zadržao na razradi načela filozofijskog razmatranja povijesti. Nakon označenih apstraktnih elemenata prirode duha, prešao je logičkim

71 Ib., str. 36.
72 Ib.
73 Ib., str. 39.

tokom na ostvarenje same ideje pomoću sredstava koja smo neposredno malo prije dotakli. Ako želimo ići tragom Hegelove misli, onda nužnim slijedom dolazimo do egzistencijalnog oblika toga ostvarenja, do države.

Država je za Hegela »zazbiljnost, u kojoj individuum ima i uživa svoju slobodu, ali uslijed toga što je ona znanje, vjerovanje i htijenje općenitoga.«[74]

Svrha je države »da bi ono supstancijalno u zbiljskome djelovanju ljudi i u njihovu mišljenju vrijedilo, postojalo i samo sebe održavalo.«[75]

Visok pojam o državi naglasio je Hegel u daljem razglabanju, kad je rekao gotovo emfatički: »Valja naime znati da je država realizacija slobode, tj. apsolutne krajnje svrhe, da je ona poradi sebe same. Nadalje, valja znati da svu vrijednost koju čovjek ima, svu duševnu zbilju, ima samo pomoću države ... Država je božanska ideja, kako ona postoji na zemlji. Tako je ona pobliže određeni predmet svjetske povijesti uopće, u kojoj dobiva svoj objektivitet, živeći u uživanju tog objektiviteta.«[76]

Za Hegela je prirodna pojava da država ima vladu, uopće upravu, da se odaberu ljudi koji će upravljati državnim poslovima, odlučivati, određivati način izvođenja, zapovijedati građanima uz obvezu ostvarenja zapovijedi.[77]

Hegel smatra da u teoriji republika reprezentira kao jedino pravedno i istinito državno uređenje, dok je naprotiv monarhističko uređenje u danim okolnostima i prema moralnom stupnju naroda najkorisnije.[78]

74 Ib., str. 51.
75 Ib., str. 52.
76 Ib.
77 Usp. str. 56.
78 Usp. str. 57.

Ako bismo htjeli zaokružiti Hegelovu ideju države, onda mu prepustimo riječ gdje on poletno kaže: »Ako se ono što je dosada rečeno o državi obuhvati o rezultatu, onda je život države u individuima bio nazvan ćudorednošću. Država, njeni zakoni, njene uredbe prava su državnih individuuma, njezina priroda, njezina zemlja, njezina brda, zrak i vode jesu njihova zemlja, njihova domovina, njihovo vanjsko vlasništvo. Povijest te države, njezina djela i ono što su stvorili njihovi preci, pripada njima i živi u njihovu sjećanju. Sve je njihov posjed isto tako kao što ona posjeduje njih, jer to sačinjava njihovu supstanciju, njihov bitak.«[79]

Uz ideju države usko je povezana i ideja naroda. Hegel se iz opravdanih razloga navraća posebno na tretiranje o duhu naroda, jer to dovodi do bitne jezgre. On uvijek polazi općenito od duha, koji dijalektičkim procesom neprestano ide k samoosvješćenju, spoznaji sama sebe. Tako i u konkretnom pitanju. »Duh postupa bitno — piše Hegel — on sebe čini onim, što je on o sebi, svojim činom, svojim djelom. Tako on postaje predmetom, tako on ima sebe pred sobom kao bitak. Tako duh jednoga naroda: on je određen duh koji se izgrađuje u postojeći svijet, koji sada stoji i postoji u njegovoj religiji, u njegovu kultu, u njegovim običajima, njegovu ustrojstvu i njegovim političkim zakonima, u cijelom opsegu njegovih uredaba, u njegovim događajima i činima. To je njegovo djelo — to je taj narod. Narodi su ono, što su njihova djela.«[80]

Specifičan je dijalektički razvoj naroda, kao što je poseban i proces individuuma. Na to Hegel upozorava pri kraju svog uvoda u filozofiju povijesti. »Najvažnije je — veli on — u shvaćanju i poimanju povijesti da se ima i poznaje misao toga prijelaza. Individuum kao jednota prolazi različite stupnjeve razvoja i ostaje isti individuum, isto tako i narod, do stupnja koji je opći stupanj njegova duha. U toj točki leži unutrašnja pojmovna nužnost promjene. To je duša, to je odlika u filozofijskom shvaćanju povijesti.«[81]

Iako Hegel naglašava »da se u svjetskoj povijesti ideja duha pojavljuje u zbilji kao niz vanjskih likova, od kojih se svaki otkriva kao narod, koji zbiljski egzistira«; iako »strana te egzistencije pada isto tako u vrijeme kao i u prostor, po načinu prirodnog bića,«[82] ipak se ne zaustavlja u pojmovnom određenju vremena i prostora. Za vrijeme je ustvrdio da »je ono negativno u osjetilnome.«[83]

Raspravljajući o geografskom temelju svjetske povijesti, Hegel pledira za utjecaj zona na svjetsku povijest. Pravom pozornicom te povijesti smatra umjerenu zonu.[84]

Aplicirajući svoje filozofske refleksije na praktičnom području, Hegel ulazi u pronalaženje povijesnih kontinenata i naroda. Eliminira iz povijesnog kruga ponajprije obje Amerike, novi svijet, zatim i Afriku, jer tamo nije našao osnovne karakteristike, tj. gibanje i razvoj.[85]

Pravi »teatar svjetske povijesti »jest Azija i Europa.[86] Europu Hegel dijeli najprije na južnu (Pirineji, Francusko gorje, Alpe), gdje ubraja Italiju i Grčku, koje »su dugo vremena bile pozornica svjetske povijesti« i gdje je »svjetski duh našao svoju domovinu«. Zatim označuje srce Europe (Francuska, Njemačka i Enegleska) i na trećem mjestu njezin sjeverni dio.[87]

---

79 Ib., str. 63.
80 Ib., str. 81.
81 Ib., str. 85.
82 Ib., str. 86.
83 Ib., str. 84.
84 Usp. str. 86—87.
85 Usp. str. 87—102.
86 Ib., str. 102—104.
87 Usp. str. 104—105.

Sa slikovitom vizijom sunca u svjetlu legende o slijepcu koji je progledao, Hegel nas vodi na Orijent, uvodi nas u tok svjetske povijesti, u veliko djelo Duha. Znalački nas vodi Kitajem, Indijom, carstvom Budizma, Perzijom, kroz Zendske narode, Asirijom, Babilonijom, k Medijcima i Perzijancima, Sirijom i semitskom Prednjom Azijom, Judejom i Egiptom, zatim kroz grčki i rimski svijet, ne zaboravljajući navratiti se u makedonsko i bizantsko carstvo, kao i k novoj religiji — kršćanstvu. Završni dio posvećen je germanskom svijetu. U toj cjelini nije Hegel zaboravio ni islam, reformaciju i križarske vojne.[88] Uistinu smjeli pothvat i bogat sadržajnom problematikom.

Dječju dob povijesti susreće Hegel na Dalekom Orijentu, u Kitaju, dječačku dob u Srednjoj Aziji, mladićku dob u grčkom svijetu, muževnu dob u rimskom, a staračku u germanskom carstvu. Dakle, četiri velika stadija — epohe svjetske povijesti, ne računajući dječju dob, koja spada u nepovijesno razdoblje.[89]

»Svjetska povijest — veli Hegel — ide od istoka na zapad, jer je Europa upravo konac svjetske povijesti, Azija početak... Svjetska je povijest odgajanje od neobuzdanosti prirodne volje do onoga općenitoga i subjektivne slobode. Istok je znao i samo zna da je j e d a n slobodan, grčki i rimski svijet, da su n e k i slobodni, germanski svijet zna, da su s v i slobodni. Stoga prva forma koju vidimo u svjetskoj povijesti jest d e s p o t i z a m, druga je forma d e m o k r a c i j a i a r i s t o k r a c i j a, a treća je m o n a r h i j a«.[90]

Isticanje premoći germanskih naroda nad svim prethodnicima Istoka i Zapada nije nova ideja, niti se mora shvatiti u nekom ekstremističkom nacionalnom smislu. Istu težnju susrećemo i u nekih francuskih prosvjetitelja, kao i u ruskih i poljskih mesijanista kad razglabaju istu problematiku.

88 Usp. str. 113—407.
89 Usp. str. 107—110.
90 Ib., str. 106.

Najidealniji epilog sažetom razmatranju problema filozofije povijesti u Hegela dat će nam sam filozof. »Što se tiče povijesti — veli on — mi imamo posla s onim što je bilo i s onim što jest. A u filozofiji niti s onim što je samo bilo, niti s onim što će tek biti, nego s onim što j e s t i što je vječno, — s umom, a s time imamo dosta posla.«[91]

»Kako, dakle, imamo posla samo s idejom duha, razmatrajući u svjetskoj povijesti sve samo kao njegovu pojavu, to mi, ako prolazimo prošlost, kakogod bila velika, imamo posla samo sa s a d a š n j i m, jer filozofija, baveći se istinitim, ima posla s vječno sadašnjim. Sve je njoj u prošlosti neizgubljeno, jer ideja je prezentna, duh besmrtan... Tako je time već rečeno, da sadašnji oblik duha obuhvata u sebi sve pređašnje. Ovi su se doduše razvili jedan za drugim kao samostalni. Ali što duh jest, to je on o sebi uvijek bio. Razlika je samo razvoj toga 'o sebi'. Život sadašnjega duha kružni je tok stupnjeva...«[92]

Završavajući njemačku povijest oslobođenjem od Francuza (nakon Napoleonskih osvajanja Europe) piše Hegel: »Dovle je došla povijest, a to su glavni momenti forme, u kojoj se realizirao princip slobode, jer svjetska povijest nije ništa drugo, nego razvoj pojma slobode... Filozofija ima posla samo sa sjajem ideje, koja se zrcali u svjetskoj povijesti. Iz prezasićenosti gibanjima neposrednih strasti u zbilji prelazi filozofija na razmatranje. Njezin je interes da spozna tok razvoja ideje koja se realizira. I to ideje slobode koja postoji samo kao svijest slobode.

Da je svjetska povijest taj tok razvoja i zbiljsko bivanje duha, pod promjenljivim igrokazom njenih događaja, — to je istinska t e o d i c e j a, opravdanje

91 Ib., str. 92.
92 Ib., str. 85.

Boga u povijesti. Samo spoznaja može pomiriti duh sa svjetskom povijesti i zbiljom kako ono što se dogodilo i što se svaki dan događa ne samo da nije bez Boga nego da je u bitnosti djelo njega samoga.«[93]

93 Ib., str. 407. — Iscrpnije o Hegelu i njegovim idejnim pristašama v. P. Barth: Die Geschichtsphilosophie Hegels und Hegelianer, Leipzig 1890.

OD HEGELA DO DRUGE POLOVINE XX ST.

Njemački klasični idealizam u cjelini, a Hegel posebno, imali su jak utjecaj na cjelokupnu novovjeku filozofiju, pa dosljedno i na filozofiju povijesti.

Idealističko gledanje na probleme filozofije povijesti, posebno utjecaj Schellinga, susrećemo u djelu W. Humboldta »Über die Aufgabe des Geschictsschreibers«. Slična su gledišta i Raukea. Iako pripada onom istom krugu mislilaca, H. Lotze ima i svojih specifičnih zapažanja, koja je iznio u spisima »Mikrokosmos« i »Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit.«

Među pristašama idealističke filozofije neokantovske škole posebno se isticao pojam vrijednosti kao središnja točka filozofije. U sklopu takva gledanja smisao bi povijesti bio u vječnoj vrednoti svijeta koja dolazi do svog osmišljenja, do svoje realizacije u kulturnom procesu. U ovom duhu piše W. Windelband svoja djela »Geschichtsphilosophie« (1916) i »Naturwissenschaft und Geschichte« (1894), kao i H. Rickert, M. Mehlis i ostali. R. Eucken je svoja gledišta izložio u »Philosophie der Geschichte«.

Francuski mislioci Cousin i Renouvier prenose ideje njemačkog idealizma u svoju domovinu. Prvi mu utire put djelom »Cours de l'histoire de la philosophie moderne« iz 1841. Kod njega se dugo zapaža posebni

utjecaj Hegela. Renouvier je pristaša Kantova kriticizma. S područja filozofije povijesti izdao je 1864. »Introduction à la philosophie analytique de l'histoire«, a 1896/97. »La philosophie analytique de l'histoire«.

Guizo i Carlyle posebno obraćaju pažnju na kulturne vrijednosti kršćanstva, iako u svojim gledanjima ostaju u okvirima njemačke idealističke filozofije.[94]

Suprotno filozofskim postavkama njemačkog idealizma u cjelini, koja su se svojstveno odrazila i na filozofiju povijesti, gledaju istu problematiku u sasvim drugom naziranju pristaše naturalističkog i kolektivističkog smjera. Jasni početak ovakvog gledanja susreli smo već u Condorceta. Ali pravi zamah dao mu je Auguste Comte četvrtim sveskom svoje »Cours de philosophie positive« (1839). Njegovo je poimanje povijesti izrazito naturalističko. Faktori procesa isti su kao i u prirodi. Paralelno idu život duha i prirodno zbivanje. Ljudska inteligencija je mjerilo historijskih faktora. Povijesni razvoj odvija se poput naturalnog. U razvoju čovječanstva razlikuje tri periode: teologizam, metafizicizam i pozitivizam.[95]

U blizom odnosu s pozitivističkim naziranjima piše H. Taine, iako ne poput ekstremnih pozitivista Bordeauxa, Odina i drugih.

Pod utjecajem Darwinove teorije stvara se tzv. organska torija društva, kojom se želi uzakoniti jednakost ljudskog roda i naturalnih organizama. Spencer je pokušao naročito naglasiti ovo izjednačenje.[96]

---

94 Za ovaj period v. Sawicki, nav. dj., str. 35—39. U vezi nekih od spomenutih filozofa v. O. Kittel: Humboldts geschichtliche Weltanschauung, Leipzig 1901. — A. Stroele: Thomas Carlyles Anschauung vom Fortschritt in der Geschichte, Gütersloh 1909. — J. F. Schwarz: Lotzes Geschichtsphilosophie, Giessen 1901.

95 O Comteu v. G. Mehlis: Die Geschichtsphilosophie August Comtes, Leipzig 1909. — E. Seillière: Le Comte de Gobineau et l'Aryanisme historique, Paris 1903.

96 O Spenceru v. K. Busse: Herbert Spencers Philosophie der Geschichte, Burg 1895.

Istu misao susrećemo i kod engleskih, njemačkih i francuskih pisaca potkraj 19. i prvih godina 20. st. (Giddings, Lilienfeld, Worms i dr).

Teoriju rasa u filozofiji povijesti započeo je Gobineau[97] svojim djelom »Essai sur l'inégalité des races humaines« (1853/55). Ova je teorija imala dosta pristaša (Dühring, Lapouge i ostali). Jedan od istaknutijih bio je H. St. Camberlain sa svojim djelom »Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts« (1898). Rasnu teoriju je prihvatio i sociolog L. Gumplowicz. Prema njegovu shvaćanju povijest je čovjeka u znaku borbe rasa, slična borbi za opstanak u životinjskom svijetu.

Posebno gledanje na filozofiju povijesti unosi Karl Marx svojim specifičnim koncepcijama. Temeljeći svoj sistem na materijalizmu, logično ide i u sve konzekvencije. U skladu s Hegelovom dijalektikom historijski je proces imanentan i trajan, ali u obrnutom smjeru: odozdo prema gore. Odlučni faktori su: proizvodni odnosi materijalnih dobara. Ekonomska struktura društva, gospodarski interesi, sve to uvjetuje opći historijski razvitak, dajući mu sadržaj i osnovni pravac. Čovjek je shvaćen kao radno biće koje proizvodi, stvara. On se može i smije promatrati u društvenoj i historijskoj uvjetovanosti. Čovjek je stvaralac povijesti.

Marxove koncepcije filozofije povijesti susrećemo u mnogim njegovim djelima: Das Kommunistische Manifest, Das Kapital, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Elend der Philosophie.[98]

---

97 O Gobineau-u v. F. Friedrich: Studien über Gobineau, Leipzig 1906. — E. Kretzer: Graf von Gobineau, Leipzig 1902. — L. Schemann: Gobineaus Rassenwerk, Stuttgart 1910/16. — E. Seillière, dj. nav. u bilj. 95.

98 i 99 Marxovo i Engelsovo gledanje na filozofiju povijesti bit će opširno obrađeno u sv. II (ove trilogije).

U istom duhu piše i F. Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, Ludwig Feurbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. I on naglašava: »Die ökonomische Frage ist die Basis«.[99]

Marxova i Engelsova gledanja usvojili su i razrađivali njihovi kasniji nastavljači, kao na pr. Kautsky, Mehring i dr.

Konac 19. st., kako se već do sada moglo uočiti, bogat je brojnim i posebnim zahvatima u probleme filozofije povijesti. Tadanji mislioci, kao Durkheim, Lamprecht, Burckhardt i mnogi drugi pisali su i tražili željena razjašnjenja u filozofskom poniranju u povijest. Jedan je gledao pokretačku snagu povijesti u podjeli rada, drugi opet promatrao je povijest kroz razvoj mnoštva, treći ju je dijelio u kulturne vjekove i slično. U svemu tome jasno dolazi do izražaja postepeni razvitak u shvaćanju i pronalaženju rješenja novovjekog misaonog napora. Od idealističkog gledanja prešlo se na naturalističko, pozitivističko, kolektivističko, materijalističko, psihološko i sociološko, pa i na samu logiku povijesti, koju su početkom 20. st. pokušali obrađivati neki od novijih pisaca i mislilaca.[98] Teško je reći koji smjer prevladava i okuplja više pristaša. Svakako, bogato zanimanje za probleme filozofije povijesti dokaz je feniksovske (da pozajmimo Hegelov izraz) neumrlosti ljudskog uma, koji je neutrudiv u pronalaženju putova k istini, koja umna bića mora uvijek zanositi.[99]

98 Vidi L. Schweiger: Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie und Soziologie in ihren gegenseitigen Bezieungen, Bern 1899. — L. Stein: Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte, Stuttgart 1903.

99 Za novovjeki period do — 1920. — povijesti filozofije povijesti v. Sawicki, nav. dj. str. 39—53.

Završna točka našeg prikaza razvoja filozofije povijesti u ovom prvom dijelu naše trilogije jest prva polovina XX st. Time se ne misli reći da se dalje nisu mislioci zanimali za ove probleme. Svakako se ipak ne smije zaboraviti da je specifično razdoblje započelo iza velike ratne avanture iz drugog decenija 20. st. Na svim područjima očitovanja ljudskog duha u tom periodu dolaze do izražaja raznolika mišljenja i nazori. Ni filozofija ne može biti od toga izuzeta. A dosljedno unutar filozofije i problemi misaonog raščlanjivanja povijesti. Kako je ta problematika obrađivana u tom razdoblju, bio bi zahvalan posao posebnog istraživanja.

Naša će daljnja obrada problemâ filozofije povijesti posegnuti unatrag, u prošlo stoljeće, analizirajući stavove i nazore Marxa i Engelsa. O tome se do danas vjerojatno nije baš mnogo raspravljalo podrobnije ili opširnije. Pa ni kod nas.

Da bismo dobili zaokruženu sliku sveukupnog vjekovnog napora oko osmišljenja povijesti u svijetlu i na temelju filozofskog promatranja, postavit ćemo završnicu u naše dane, koju označavaju dva suvremena Francuza, od kojih jedan označava napor da povijest osmotri u posebnom gledanju (Reymond Aron), dok drugi (Jacques Maritain) pruženom rukom svetom Augustinu i srodnim filozofima kršćanstva potvrđuje biblijsko-judejsko-kršćanski pogled na povijest i njegovo osmišljenje.

UZ RUB

Sumaran pogled kroz brojna stoljeća u napore ljudskoga misaonog duha da zađe u bogatu problematiku povijesti s pozicija filozofskog udubljivanja, da u tom osebujnom području pronađe osnovne elemente konstituiranog i kontinuiranog misaonog fenomena, da shvati i otkrije taj proces u svojem autohtonom sadržaju i dinamičnoj skali očitovanja, da ukaže na bitne faktore nastojanja i progresa kroz kategorijalne okvire relacije, jer se u prostoru i vremenu manifestira povijest kao takva, sav taj misaoni podvig, iako inspiriran vlastitim pogledima, koji rezultiraju iz principijelnih stavova i nazora pojedinih filozofa, nesumnjivo svjedoči da je ljudska misao, odnosno čovjekov um neutrudiv u otkrivanju svega onog što po svojem misaonom određenju pripada u njegovu izvornu kompetenciju. Iako povijesno razmatranje ovoga misaonog napora daje šaroliku sliku prilaženja, poniranja i svladavanja problema povijesti, ipak u bitnosti sve se svodi na supstancijalno jedinstvo u osnovnim raščlanjivanjima na elemente, bez kojih ne može biti povijesti, pa makar joj mi prilazili s ove ili s one točke ljudskog promatranja. U ovom je ujedno sadržan i tributum za budućnost, jer se u svim filozofskim prilaženjima k problemima misaonog zalaženja u domenu povijesti, ali ne u smislu vanjskoga suhoparnog nizanja izoliranih ili manje više suvislih događaja, treba

odnositi u perspektivi »prošlosti«, što u umskom izražavanju znači preuzimanje »vjekovnog« elana ljudske neumorne misli da bi i samu povijest što iscrpnije osmislila i oduhovila.

Konkretno produljeno zadržavanje u ovom svesku na dvama eminentnim filozofima — misliocima, ali ne u širini njihova opusa, nego u određenom isječku iz njihove misaone baštine, koja se ne uzimlje izolirano od cjeline pogleda i nazora, jer bi ostala bez duha i života, samo nam je još više mogla učvrstiti osnaženje uvjerenja da se misaoni pogled morao zaustaviti i na filozofskim problemima povijesti, kao i uopće na misaonom razmatranju svega što spada u njegov sveobuhvatni totalitet. Time se »još jednom« afirmirala kreativnost ljudske misli, a dinamis uma dobila područje gdje može i mora doći do svog izražaja. Time se domena sveobuhvatnog poniranja uma u probleme ne suzuje, jer granice paraliziraju misao.

Uspoređivanje i diferenciranje Augustina i Hegela bilo bi nesumnjivo zanimljivo i tažilo bi ljudsku znatiželju, ali nam ne bi ništa više unijeli svijetla u probleme filozofije povijesti. Dva zapažena filozofa pripadaju dvama vremenskim različitim razdobljima, posjeduju i žive od različitih filozofskih sistema, polaze od različitih ishodišnih točaka, koje u prividnom uočavanju mogu izgledati iste, iako Deus i Geist imaju sasvim drugu bitnost i određenja, raščlanjuju i pokazuju na faktore povijesnog procesa, kao i na njihove nosioce u konzekventnoj liniji svojih vlastitih koncepcija, da napokon dođu do sumiranja rezultata, koji, iako su raznoliki u interpretacijama, koherentni su u nastojanju osmišljavanja problema kao takva. U tom se i vidi jedinstvo napora ljudskog uma, iako je različitost u rješenju.

Misao i duh u svojoj kreativnosti nikad ne mogu sustati. Povijest u svojem odvijanju ne može stati. Jedno i drugo u uzajamnom odnosu ispravno uočene recipročnosti ostat će trajno kao područja očitovanja ljudskog i misonog, tj. umnog.

DODATAK

Prijevod citatâ iz knjige sv. Augustina »*De civitate Dei*« (O Božjoj državi, — učinjen u zajednici s prof. dr K. Trogrlićem).

* Str. 21—22

Retractationum libri II = Povnovna obrada u 2 knjige

— »*Interea . . . vocarentur*«:

Međutim je zbog navale Gota, vođenih od kralja Alarika, i poradi velikog poraza Rim bio sražen. To su porušenje štovatelji krivih i mnogobrojnih bogovâ, koje uobičajenim imenom nazivamo poganima, nastojali prebaciti na kršćansku religiju i počeše još žešće i ogorčenije negoli obično huliti na pravoga Boga. I stoga sam ja izgarajući revnošću za Božjom kućom odlučio napisati knjige o Božjoj državi protiv njihova huljenja i zabluda. To djelo me zadržalo nekoliko godina poradi toga što su u međuvremenu nadolazile mnoge druge stvari koje se nisu mogle odložiti, te su me one prisiljavale da ih prije riješim. I konačno ovo veliko djelo o Božjoj državi bi dovršeno u dvadesetdvije knjige, od kojih prvih pet knjiga pobijaju one ljude koji kažu da se ljudske stvari na taj način unapređuju, jer smatraju za to nužnim štovanje mnogih bogova, koje pogani običavaju štovati; i tvrde da ta ista zla nastaju i bivaju obilna jer se to štovanje zabranjuje. Slijedećih pet (knjiga) govore protiv onih koji tvrde da je ovih zala uvijek bilo i da ih nikad ne će među smrtnicima ponestati, te se prema raznim mjestima, u raznim vremenima i kod raznih osoba mijenjaju, postajući sad velika a sad mala zla. Oni (pogani) raspravljaju o tome da će štovanje mnogih bogova i prikazivanje žrtava njima biti korisno za budući život iza smrti. U ovih deset knjiga pobijaju se ta dva isprazna i kršćanskoj religiji suprotna mišljenja.

A da ne bi netko predbacio kako smo mi tuđe pobili, a naše nismo dokazali, o tom se raspravlja u drugom dijelu ovog djela koji ima dvanaest knjiga. Međutim, gdje je bilo potrebno, mi smo i u prvih deset knjiga dokazivali naša stajališta, a u dvanaest posljednjih i pobijali suprotna gledišta, Stoga prve četiri knjige od ovih dvanaest sadrže početak obaju mišljenja, od kojih se jedno odnosi na Boga, a drugo na ovaj svijet. Druge četiri su nastavak i daljnji tijek. Treći i posljednji dio su nužni završetci. I tako sve dvadesetdvije knjige, budući da su napisane o obe države, dobile su naslov po boljoj, tako da ih je bolje naslovititi o Božjoj državi.

* str. 23

— »*. . . civitas . . . conligata . . .*«:

. . . država . . . i nije ništa drugo nego mnoštvo ljudi povezanih nekim vezom udruživanja . . .

* str. 24—25

— »*Illa . . . veritatis*«:

Ta je država vječna. U njoj se nitko ne rađa, jer nitko i ne umire. Tamo je istinska i potpuna sreća, i to ne kao božica, nego kao dar Božji. Odatle smo primili zalog vjere. I doklegod smo putnici, čeznemo

za njenom ljepotom. Tamo se sunce ne rađa nad dobrima i zlima, već sunce pravde zaštićuje samo dobre. Tamo ne će biti nikakva velikog nastojanja da se javna riznica napuni sitnim privatnim stvarima, jer je tamo zajedničko blago istine.

— »*Civitatem ... inspiravit*«:

Božjom državom nazivamo onu za koju svjedoči pisana riječ, koja nije nastala iz slučajnih pobuda duha, nego je (nastala) čisto iz rasporedbe najviše providnosti o svim pisanim riječima svih naroda, sve je oblike ljudskih duhova sebi podložila ističući se božanskim ugledom. Tamo je napisano: O tebi su rečene slavne riječi, Božji grade. A u drugom psalmu čitamo: Velik je Gospod i nada sve hvaljen u gradu našega Boga, na njegovu svetom brdu, na veselje cijeloga svijeta. I malo zatim u istome psalmu: Kao što smo čuli, tako smo i vidjeli u gradu gospodara snagâ, u gradu našega Boga. Bog je taj grad osnovao za vječnost. Slično i u drugom (psalmu): Bujica rijeke razveseljuje Božji grad, Svevišnji je posvetio svoj tabor, u njemu se Bog ne će pokolebati. Ovim i sličnim svjedočanstvima, a bilo bi ih predugo sve spomenuti, naučismo da postoji neka Božja država, čijim smo građanima zaželjeli biti iz one ljubavi koju nam je udahnuo njezin utemeljitelj.

* str. 25—26

— »*Arbitror ... loquendum est*«:

Smatram da smo ipak već dosta učinili s obzirom na velika i vrlo teška pitanja o početku ili svijeta ili duše ili samog ljudskog roda, što smo ga podijelili u dva dijela, i to jedan — u kojem žive ljudi po čovjeku, i u drugi — u kojem žive po Bogu. Nazivamo ih također mistički dvjema državama, to jest dvjema zajednicama ljudi, od kojih je jedna predodređena da navijeke s Bogom kraljuje, a druga da s đavlom podnosi vječnu muku. Ali to je njihov svršetak, o čemu treba kasnije govoriti.

— »*Fecerunt ... omnibus*«:

I tako dvije ljubavi stvoriše dvije države, to jest zemaljsku — (učini) ljubav sebe prezirom Boga, a nebesku — ljubav Boga prezirom sebe. I konačno prva se hvali u samoj sebi, a druga u Gospodu. Prva traži slavu od ljudi, a drugoj je Bog, svjedok savjesti, najveća slava. Ona u osobnoj slavi uzdiže svoju glavu, a ova govori svome Bogu: Slava si moja, uzdižeš glavu moju. U onoj vlada strast vlasti, bilo u njenim upravljačima ili u onima koje podjarmljuje. U ovoj (drugoj) služe jedni drugima u ljubavi, i pretpostavljeni savjetujući se i podložni pokoravajući se. Ona u svojim mogućnicima ljubi svoju snagu, a ova svome Bogu govori: Ljubit ću te, Gospode, snago moja. Stoga su u onoj njezini mudrijaši živeći po ljudsku slijedili dobra ili tijela ili svoga duha ili jedno i drugo... U ovoj nema nikakve ljudske mudrosti, osim pobožnosti kojom se ispravno štuje pravi Bog, očekujući nagradu u zajednici ne samo svetih već i anđela, da Bog bude sve u svemu.

* str. 27

— »*Deus ... serviet*«:

Stoga Bog, začetnik i darovatelj sreće, jer je On sâm pravi Bog, daje zemaljska kraljevstva i dobrima i zlima. On to ne čini nepromišljeno i po nekom slučaju jer je Bog, niti na sreću, već po redu stvari i vremenâ, koji je nama tajnovit a njemu sasvim dobro poznat. On tome redu vremenâ nije podložan, već kao gospodar njime upravlja i kao upravljač raspolaže. A sreću daje samo dobrima. Nju mogu i ne imati oni koji služe, a mogu i ne imati i imati koji upravljaju. A ta će biti potpuna istom u onom životu gdje nitko više ne će služiti.

* str. 27—28

— »*Cum ... contraria est*«:

Budući da je Bog najveća bît (essentia), to znači u najvećoj mjeri — jest i zbog toga nepromjenljiv, on je stvarima koje je iz ničega stvorio dao bitak (esse), ali ne u najvećoj mjeri kao što je On sam. Jednima je dao više od toga bitka a drugima manje, pa je tako prirode bîti (esencijâ) stupnjevito rasporedio. I kao što se mudrost naziva po — biti mudar (znati), tako se od bitka (esse) naziva bît (essentia). A novim imenom, kojim se nisu služili stari pisci latinskoga jezika, već se upotrebljava u naše vrijeme da ne bi nedostajalo i našem jeziku što Grci nazivaju — ousían (č. usían). Ova je riječ izvedena iz riječi da bi se označila — bît (esencija). I po ovome, toj prirodi, koja je u najvećoj mjeri i koja čini da je sve što jest, nije suprotna priroda, osim ona koja — nije. Njoj koja jest, suprotno je — ne biti. Poradi toga Bogu, koji je najviša bît (esencija) i začetniku svih bîtî (esencijâ), ni jedna bît nije suprotna.

— »*ut ex uno . . . humanum*«:

... da od jednog čovjeka, kojega je prvoga stvorio, umnoži ljudski rod.

* str. 28—29

— »*Hominem . . . humanum*«:

Čovjeka, čiju je narav na neki način (Bog) stvorio po sredini između anđela i životinja, da bi, — ako podložan svome Tvorcu kao pravom gospodaru uščuva pobožnim posluhom njegovu zapovijed, prešao u anđeosko društvo, i tako postigne bez posredne smrti blaženu besmrtnost bez ikakva ograničenja. A ako bi (čovjek) uvrijedio Gospoda Boga svoga služeći se oholo i neposlušno slobodnom voljom, živio bi životinjski osuđen na smrt, rob strasti i određen na vječnu muku poslije smrti. On ga je stvorio jednoga i pojedinačno, ali ne da ga treba ostaviti sama bez ljudskog društva, već da se na taj način u njemu što jače pobudi jedinstvo same društvenosti i vez sloge, da bi

se ljudi povezali među sobom ne samo zbog sličnosti svoje prirode već i po sklonosti svoje srodnosti. Pa kad mu se nije svidjelo samu ženu, koju je trebalo pridružiti čovjeku, stvoriti kao i samog njega, već iz njega, da se čitav ljudski rod razvije od jednoga čovjeka.

* str. 29—30

— »*Deus . . . perducit*«:

Bog je čovjeka stvorio neporočna, jer je On začetnik prirodâ a ne manâ. Čovjek se svojom voljom pokvario i bio pravedno osuđen, te je rađao izopačene i osuđene. Svi smo mi bili u njemu jedinome (čovjeku), kad smo svi mi bili jedini on, koji je po ženi pao u grijeh, a koja je od njega bila stvorena prije grijeha. Još nam nije bio pojedinačno stvoren i podijeljen oblik (forma), u kojem bismo kao pojedinci živjeli. Ali već je bila zasijana narav (priroda) iz koje bismo mi potekli, da bi se po njoj koja je bila poradi grijeha iskvarena i vezom smrti povezana i pravedno osuđena, rađao čovjek od čovjeka, ali ne drukčijeg ishodišta (stanja). Služeći se loše slobodnim odabirom, iznikao je niz ove nevolje, koja je ljudski rod pokvarila već u početku, kao da je pokvaren u korjenu, sve do izlaska druge smrti koja nema svršetka i vodi kraju u povezanosti nevolja, izuzevši one što se oslobađaju Božjom milošću.

* str. 30

— ». . . *in hoc . . . iustitia*«:

. . . u ovom prvom čovjeku koji prvotno bi stvoren, ne još očevidno već po Božjem predznanju, prosuđujemo da su u ljudskom rodu postojale zajednice kao dvije države. Iz toga su morali postati kasniji ljudi, od kojih je jedne trebalo udruživati u kazni sa zlim anđelima, a druge u nagradi s dobrima (anđeli-

ma), iako po otajnom a ipak pravednom Božjom sudu. Jer je pisano: Svi su Božji putovi milosrđe i istina. Njegova milost nije nepravedna, niti mu pravednost može biti okrutna.

* str. 33

— »*Visibilium... Deo*«:

Od svih vidljivih stvari najveći je svijet. Od svih nevidljivih stvari najveći je Bog. Zapažamo da postoji svijet, a vjerujemo da Bog jest. A da je Bog stvorio svijet, nikome sigurnije ne vjerujemo, nego Bogu.

— »*Procul... dicere*«:

Nesumnjivo svijet nije stvoren u vremenu, već s vremenom. Što postaje u vremenu i postaje poslije nečega i prije nekog vremena, poslije onog što je prošlo, prije onog što će biti. Ništa ne bi moglo biti, ako je prošlo, jer ne bijaše nikakva stvorenja čijim bi promjenljivim pokretima bilo pokrenuto. Svijet je naime postao s vremenom, ako je u njegovu uvjetovanju već bio učinjen mjenjivi pokret, kao što se čini da je bilo s onim redom, prvih šest ili sedam dana, u kojima se imenuju jutra i noći, dok se nije sve stvorilo što je ovih dana Bog učinio, završilo šestoga dana, a sedmoga u velikom Božjem tajanstvu (misteriju) mir preporučio. Ti dani, ma kakvi oni bili, nama je teško ili nemoguće zamisliti, a kamoli reći.

— »*... ordinem... antithetis...*«:

... (naslućuje, vidi) red stoljeća kao najljepšu pjesmu iz samih kanoti suprotnosti (antiteza)...

* str. 34

— »*Sicut... unum*«:

Kao što suprotnosti postavljene jedna nasuprot drugoj stvaraju ljepote u govoru, na isti način nekom suprotnošću ne riječi, nego rječitošću suprotnih stvari složena je ljepota svijeta. Najotvorenije je to prikazano u knjizi Crkvenjaka: Protiv zla jest dobro, a protiv smrti jest život. Tako je grešnik protiv pobožnika. I tako gledaj na sva djela Previšnjega, dva i dva, jedan nasuprot jednoga.

RAZJAŠNJENJE:

Augustinov način pisanja u latinskom izvorniku nije teško razumjeti, pa makar ne bili preveć upućeni u ljepote klasičnog latinskog izražaja. On nije klasik, on je afrički pisac na latinskom jeziku, koji ima svoj osobni izražaj u duhu tadanjeg afričkog načina izražavanja u ondašnjoj dosta dobroj latinštini. Unosi posebne osobne izričaje i način izlaganja, koji nije nimalo lako vjerno i ujedno tečno prevesti. Da bi se olakšalo razumijevanje njegove filozofske misli u konkretnom sadržaju, nastojali smo njegove duge rečenice raslojiti u nekoliko kraćih. Riječi u zagradama su dodane da se može bez poteškoće razumjeti što filozof misli i što želi reći. Nastojali smo ići tragom njegovih riječi, ali je bilo nemoguće sasvim se upustiti u doslovno preslikavanje, jer bi izišlo sakato i nerazumljivo u hrvatskom izražaju. Najosnovnije je, nadamo se, sačuvano, a to je da je svaka Augustinova filozofska misao vjerno i cjelovito iznesena u što izvornijem sadržaju.

GDJE JE ŠTO?

OD ISTOGA PISCA

Govorništvo:

ČEŽNJA NAŠIH ZAZIVA
Zagreb 1961
PUTOVI USKRSNUĆA
Zagreb 1961
KLASJE S BOŽJIH NJIVA
Zagreb 1962
RANJENO BOŽJE SRCE
Zagreb 1963

Teologija:

SRCE NAJVEĆE MAJKE
Zagreb 1968

Filozofija:

DUH — MISAO — SVIJET
Zagreb 1969
FILOZOFSKO OSMIŠLJENJE
POVIJESTI
I Augustin i Hegel
Zagreb 1983
II Marx i Engels
(spremljeno za tisak)
III Aron i Maritain
(u pripremi)

Književna proza:

IKAVICE DUŠO NAŠA
(Pripovijesti na ikavici)
Promina 1982

Drama:

OTAC I SIN
Zagreb 1980

Poezija:

OSMIJESI ČEŽNJE
Zagreb 1962

OJ PROMINO
Zagreb 1965

GOVOR MOJE DUŠE
Zagreb 1968

PORTRETI
Zagreb 1969

HRVATSKE ZEMLJE ZNAMEN
Šibenik 1970

POVELJA KRVI I NEMIRA
Čitluk u Promini 1971

NA IVERJU IME MOJE PIŠE
Čitluk u Promini 1974

S MOJIH STRNIŠTA
Zagreb 1974

IZABRANE PJESME
Zagreb 1976

PONIRANJA I JEDRINE
Biskupija kod Knina 1980

ĐERDANI I OGRLICE
Zagreb 1983

S ONU STRANU SUNCA
Zagreb 1983

DVI POEME
Čitluk u Promini 1983

KRVLJU I BOLOM BRUŠENI
Zagreb 1983